الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الكندي

فلسفته - منتخبات

منشورات عويدات

بيروت - باريس

الكندي

فلسفته - منتخبات

الطبعة الأولى ١٩٨٥

المقـدمـة

شيخ من شيوخ المتفلسفة العرب ووجه من وجوههم ، وإمام من أئمة العلم والفكر يشدو به تاريخنا ويفخر به التراث العقلي العربي الاسلامي بكامله . فكان أول الغيْث من ذلك الرعيل الذي سيظهر رجاله تباعاً في مسيرة الحركة العقلية التي نمت بنمو الاسلام ورافقته في صعوده وهبوطه وانتكاساته ، ولم تتوقف إلاّ بعد أن أينع ثمرها وآتت أُكُلَها وفرغت من تحقيق ذاتها .

أجل ، فقد كان الكندي أحد أعمدة الفكر العلمي والفلسفي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجداً من أمجادها . انه ـ حصراً ـ مظهر من مظاهر عصر الانتقال من طور الكلام الخالص إلى عهد التفلسف المجرد ، وثمرة من ثمرات التفاعل بالمد الفكري اليوناني وسواه من التيارات الكثيرة التي احتضنها الاسلام والتي استظلت بظلاله وتفيأت بأفيائه . فقد بدأ حياته إبّان قوة العاصفة الاعتزالية ، وفي أثناء الحركة الكلامية ونضجها ، دون أن يكون معتزلي المذهب . فقد كان علم الكلام بعامة والاعتزال بخاصة مجرد مرحلة من مراحل حياة الكندي تلبّث بها قليلاً ليسترفدها بعض الزاد ثم تخطاها إلى ما بعدها . فالكندي وهو يعيش في أوائل عصر الترجمة وفي دور

التكوين الفلسفي عنفوان حركة المعتزلة، أخذت شخصيته تنضج وتتكامل، فاستوعبت ذلك كله ودمجته في نسيجها الاسلامي الغض واستولدته فلسفة عربية أصيلة تعبر عن عصرها وبيئتها ومطالب أمتها وشعبها .

الكندي هو أول فيلسوف من فلاسفة العرب على الحقيقة . فقد قام بأول محاولة جادة لتقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية لأبناء قومه المتوثبين الذين كانوا يتطلعون إلى إصابة حظ وافر من الثقافة والنضج في عصر النَّهَمْ الفكري إلى مناهل المعرفة التي تنساب خارج المجتمع الاسلامي آنذاك وتَصبّ في روافده . فكأنما جاء الكندي على موعد مع الأحداث . فهو ـ لا الفارابي ـ المؤسس الأول للفلسفة الاسلامية بمعناها الحقيقي كما سنرى، عاش لها واحتضنها بملء اهابه وعكف عليها بقلبه وعقله، وامتزج بها بروحه ودمه، يدرسها ويجوب جوانبها ، وستطلع أسرارها . . . وهو باتفاق أصحاب التراجم عربي قح . وفي ذلك رد على من ينكر الابداع الفلسفي على العرب « الساميّن » ويعدّه حكراً على الآريين (١) . ولم يقتصر العرب على هذا « الكندي » ، بل لقد أنجبوا « كنديين » كثيرين ـ إذا جاز التعبير ـ وطلعوا على العالم بعدد لا يحصى من القادة والرادة والعلماء والفلاسفة والمفكرين وأرباب الرأي والمشورة . . .

---

(١) انظر الفصل الأول من كتابنا: أصالة الفكر العربي. في منشورات عويدات.

كان حديد الذهن سريع الخاطر مرهف الحس والادراك ، درس المعقول والمنقول وكان متحققاً بالفلسفة ورأساً في علوم الأوائل . انه بحر لا ينزف وأفق لا يُدرك . ومن الغريب حقاً أن نجد الكندي ـ وهو الذي يعيش في باكورة الفكر الاسلامي ـ يشمل بجهوده كل جوانب المعرفة الانسانية في عصره ويضيف إليها ما يفوق قدرة مفكر عربي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة . وهو أكثر أصالة من كثيرين جاءوا بعده وطبّقت شهرتهم الآفاق !

فهو مؤلف مكثر ، ترك آثاراً غنية بالفكر والمعرفة في جميع الميادين وامتد نشاطه وحركته العقلية والروحية إلى مختلف ألوان الثقافة . غير أن أكثر آثاره قد ضاعت ودَرَسَتْ ، ولم يصل إلينا منها إلا النزر اليسير ، مما لا يكفي لاستبانة وجوه فلسفته في كثير من المسائل والوقوف على خطوط تفكيره فيها . وهو في كتاباته يتسم بالانصاف من نفسه ومن خصمه والتزام أقصى حدود التجرد ، وهو من القلائل الذين تُعدّ موضوعيتهم سمة مدهشة تستوقف النظر .

والكندي هو أول من حذا حذو أرسطو في تفكيره ونهجه وتأليفه ، بل ان أرسطو يتبوأ مكاناً بارزاً في فهرست كتبه ، ومع ذلك فهو أول من خالفه من الفلاسفة الاسلاميين ووصل ـ بأدوات ارسطاليسية ـ إلى نتائج مغايرة للحكيم اليوناني . وتبدو أصالته وإبداعه واستقلال شخصيته في اختيار ما اختار من أرسطو ورفض ما رفض . لقد أخذ بمقدار وترك بمقدار ، لا رغبة

في الأخذ والترك ، بل حفاظاً على شخصيته واستقلالاً بذاته ، ولتلبية حاجات وتحقيق غايات والاستجابة لمطالب وأحكام يقتضيها إسلامه وعصره والمرحلة التاريخية والحضارية التي جاءت فلسفته تعبيراً عنها ولسانَ صدق لها .

وتكمن أهمية الكندي في أنه فتح لنا مغاليق كثيرة من النظريات الفلسفية التي جاءت بعده ، ففلسفته لها صلة وثيقة بالكثير من الآراء والنظريات التي ظهرت بعده ، ومن شأن ذلك أن يدعونا إلى تبديل كثير من الأحكام والمفاهيم السائدة عن فلاسفة الاسلام وتصحيحها في ضوء ما اكتشف من رسائل الكندي . فقد سيطرت آراؤ ه على الفلاسفة من بعده دون أن يقر أحد منهم بذاك . لقد كانوا تلاميذ عاقّين ، على مائدته تغذّوا ، وكانوا عيالاً على فلسفته . فقد تخرج على كتبه رجال كانوا قمة في الفكر والفلسفة . لقد أتى على مؤ رخي الفلسفة الاسلامية حين من الدهر كانوا يظنون فيه ان ابن سينا هو أمير الفلاسفة وانه هو المؤ سس الحقيقي للفلسفة الاسلامية ، ثم اكتشفت آثار الفارابي فتبين أن الشيخ الرئيس إنما هو تلميذ للفارابي وان فلسفته إنما هي امتداد لفلسفة أستاذه . وعندما اكتشفت رسائل الكندي في الثلاثينات من هذا القرن رجعنا بالفلسفة الاسلامية إلى أصول أقدم من الفارابي واستقر بنا المقام الآن عند الكندي بحسبانه الأب الشرعي للتفكير الفلسفي في الاسلام . ومن يدري ؟ فقد نرتد بأصول هذه الفلسفة إلى ما قبل الكندي ، وإن كان في هذا القول احتمال ضعيف لأسباب كثيرة .

كذلك من شأن فلسفة الكندي أن تلقي ضوءاً على تطور المصطلح الفلسفي في اللغة العربية . فالكندي قد تعثر كثيراً في إيجاد مصطلحه، فان «الطينة» كانت تعني «المادة»، و«المائية» سبقت كلمة «ماهية» والعلة «التمامية» تطورت فيما بعد إلى العلة «الغائية» مثلاً . . . كما ان بعض المصطلحات التي استعملها ظل متداولاً بعده كالغنطاسيا مثلاً، كما سنرى ذلك مفصلاً في تضاعيف هذا الكتاب .

وأخيراً لا تظلموا الكندي . فإذا رأيتم في فلسفته تردداً وتعثراً وقلقاً وضعفاً في الوحدة الأسلوبية واللغوية والأدبية فرفقاً بالرجل ! اذكروا دائماً أنه الرائد والطليعة . حسبه انه شق الطريق ونهج السبيل . ومهما قيل في فلسفته فانه يظل إرثاً عاماً للحضارة العربية وعنواناً من عناوينها، شأنه في ذلك شأن كثيرين من أعلام الفكر الذين أنجبتهم الحضارة العربية الاسلامية ورضعوا من لبانها ثم غذّوها وأمدوها بالدفق والحياة ، وأعطوها أضعاف ما أخذوا منها . لكنه يتفوق عليهم جميعاً في انه خطا الخطوة الأولى ، والخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات .

محمد عبد الرحمن مرحبا

الكندي

(١٨٥ هـ - ٢٥٢ هـ / ٨٠١ م - ٨٦٦ م تقريباً)

ترجمته

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي (Alkindus عند اللاتين) . وُلد في أواخر حياة أبيه ، وتُوفي والده وهو لم يبلغ سن الشباب بعد . وكان مولده بالكوفة وكان أبوه أميراً عليها وذلك في خلافة المهدي . كان شريف الأصل عريق النَّسَب . فقد كان جده الصباح في خدمة هرون الرشيد ، كما كان أجداده ملوكاً على كِندة وعلى غيرها من البلاد في جنوب الجزيرة العربية . وأول من أسلم من أجداده الأشعث بن قيس الذي يذكر المؤرخون أنه وقف أمام كسرى يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم في الجاهلية فقال : لقد علمت العرب أنّا نقاتل عديدها الأكثر وقديم زحفها الأكبر ، وأنّا غياثُ اللّزبات . قالوا : لِمَ يا أخا كِندة ؟ فقال : لأنّا ورثنا ملك كندة ، فاستظللنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبه الأعظم ، وتوسطنا بحبوحه الأكرم !

فهو باتفاق أصحاب التراجم أول فيلسوف عربي صميم . فهو سليل العرب جنساً ولغة وديناً وحضارة . ومن هنا لقبه الفخري المشرف (فيلسوف العرب) . نشأ في أعقاب تراث من

الغنى والسؤدد ، وترعرع يتيماً في ظل الجاه الزائل والمجد الغابر . قدِم بغداد في عز ازدهارها ، ثقافةً وحضارةً وثراءً ، وكانت تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر بالعلم أو الثراء ، أو بالجاه والحظوة لدى خلفاء بني العباس . هناك عاش الكندي ، وهناك شهد حركة الانطلاق الفكري وحركة الترجمة في أوج ازدهارها ، وأقبل على دراسة الفلسفة والعلوم القديمة في جو حافل بالصراع الديني والمذهبي وفي بلد عصفت به رياح الاعتزال وتمخضت بأفكار التشيع . وذاعت شهرته في بلاط المأمون والمعتصم ، ونبغ كالكثير من أمثاله في مجد الاسلام الفكري في عدد كبير من العلوم . ولا غرو في ذلك؛ فقد وجد نفسه وهو الفتى الموهوب في صميم الحركة العقلية التي أخذت تشتد وتتعاظم في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ، ذلك القرن الذي ازدهرت فيه حركة الترجمة ، وهي الحركة التي من طريقها تمكن مفكرو الاسلام من الخروج من حدود الثقافة الدينية والاطلاع على ثمار الفكر العالمي ولا سيما العقل اليوناني والفلسفة اليونانية . وشجع هذه الحركة مناخ الحرية والتسامح والاستقلال في الرأي ، في بيئة كان للخليفة المأمون أكبر الفضل في خلقها وتوفير عناصرها وشحنها بالمواهب والطاقات . لقد كان المأمون ـ وهو الخليفة السني ـ ذا ميول شيعية . واحتضن في بلاطه ـ وهو أمير المؤمنين والقيِّم على الشريعة وحامي حمى الاسلام ـ شيوخ المعتزلة وقادة الفكر والرأي وأرباب العلم والفلسفة . ومن ثَمّ فقد كان الانسان في هذا الجو لا يجد حرجاً

في أن يعتقد ما يرى من رأي أو ما يذهب من مذهب . وكان ربما اجتمع في البيت الواحدة عدة أخوة لكل منهم رأيه ومذهبه .
ولكن الكندي عاش أيضاً بعد وفاة المأمون في العصر الذي بدأه الخليفة المتوكل والذي عاد فيه سلطان أهل السنة وتزمت الفقهاء ورجال الحديث .

تصانيفه

يقول صاعد الاندلسي : ولم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب [بن اسحق الكندي] . وله في أكثر العلوم تآليف مشهورة . . . » . كما أورد ابن النديم أسماء كتب الكندي في ثماني صفحات ملزوزة ، بل ان فهرست كتبه يزيد على دست كاغد، أي اثنتي عشرة ورقة ، كما يقول الشهرزوري . والحق أن عرض أسماء كتبه يدل على رسوخ قَدمه واتساع أفقه وشمول معارفه . فهي تشمل ميادين المعرفة المختلفة شمولاً منقطع النظير . فقد اهتم الكندي بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره ، مما لا يتهيأ إلا للفحول والجهابذة الأعلام .

وقد اختلف المؤرخون اختلافاً شديداً في عدة كتبه فجعلها صاحب (الفهرست) وصاحب (أخبار الحكماء) نحو مئتين وثمان وثلاثين ، وجعلها صاعد الأندلسي نحواً من خمسين . منها ما هو في الفلسفة ، ومنها ما هو في المنطق ، ومنها ما هو في الموسيقى والحساب والطبيعة والآثار العلوية . فقد كتب في

المنطق والنفس والكيمياء والطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق والموسيقى والطقس والمطر والضباب والرعد والصواعق والرياح وأسبابها واتجاهاتها ، وفي الكثافة والثلج والبَرَد ، وفي علة اللون اللازوردي الذي يُرى في الجو .

غير أن أكثر مؤلفات الكندي مفقود . لذلك فقد كان إلى عهد قريب اسماً معروفاً يتردد ذكره في المصادر العربية ، لكننا لا نعرف إلا القليل من أفكاره . فقد ظل فكره مجهولاً حتى قُيِّض له من يكتشف بعض كتبه ورسائله ويُخرجها إلى النور . وقد كان الغرب أحسن حظاً من الشرق في الاطلاع على فلسفة الكندي وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه التي ضاع أصلها العربي . كما ان أوتو لوط Otto Loth قد نشر بالعربية سنة ١٨٧٥ بمدينة ليبزغ وضمن كتاب (أبحاث شرقية) رسالة للكندي بعنوان (في ملك العرب وكميته) وكتب مقدمة لها . وكذلك نشر البينو ناجي Albino Nagy في جزء من (مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى) وباللغة العربية أيضاً رسالتين للكندي إحداهما رسالة (في العقل) ورسالة أخرى (في النوم والرؤ يا) في ترجمتهما اللاتينية ، واتبعهما بالترجمة اللاتينية لرسالة ثالثة ضاع أصلها العربي عنوانها (في الجواهر الخمسة) ، وذلك بمدينة ميستر عام ١٨٩٧ . وتتابعت بعد ذلك رسائل الكندي إلى الظهور سواء في أصلها العربي أو في ترجمتها اللاتينية . بل لقد ترجم بعضها إلى لغات أخرى غير اللاتينية كالايطالية مثلاً . وفي الثلاثينات من هذا القرن اكتشف المستشرق الالماني ريتر . H

Ritter مجموعة من رسائل الكندي بمكتبة أيا صوفيا (اسطنبول) رقم ٤٨٣٢ في أصلها العربي . وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الاهواني (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) القاهرة ١٩٤٨ وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة على دراسة آثار الكندي الفلسفية ، فعمد إلى مخطوط آيا صوفيا ونشر ما يتصل منه برسائل الكندي العلمية والفلسفية في مجلدين اثنين ، أولهما سنة ١٩٥٠ ، والثاني سنة ١٩٥٣ . وقدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصّي بدراسات مستفيضة عن الكندي تجعله بحق من أكثر المشتغلين بالدراسة الفلسفية فهماً لموقف الكندي الفلسفي .

قضية المصطلح عند الكندي وأسلوبه في التأليف

الكندي هو أول مفكر عربي خاض في الموضوعات العلمية والفلسفية وعالجها باللغة العربية . فكان عليه وهو المطلع على آراء الأوائل أن يُعرّف أبناء قومه مذاهب لم يألفوها من قبل ، ويتناول موضوعات جديدة لا عهد لهم بها . وقد تعثرت هذه الخطوة بكثير من العقبات كان من أشدها إيجاد التعابير العلمية ووضع المصطلحات الفلسفية . ومن هنا عنايته الكبيرة بالتحديد والتعريف والدقة والايضاح في استعمال الألفاظ والمعاني . بل له رسالة خاصة بالتعريفات هي (رسالة في حدود الأشياء ورسومها) يمكن النظر إليها على أنها أول قاموس وصل إلينا

للمصطلحات العلمية والفلسفية عند العرب،فهي تشهد له بطول الباع في اللغة وأساليبها وبسعة الاطلاع على العلم وفروعه.

فقد عالج الكندي في هذه الرسالة مشكلة المصطلح ببصيرة نيّرة وقريحة خلاقة وكتبها بلغة عربية سليمة ، فلجأ إلى التعريب آناً ، وإلى الوضع والنّحت آناً آخر ، وإلى إحياء كلمات عربية قديمة تارة،وإلى توسيع الدلالة اللفظية للكلمات بالمجاز حيناً ، وبالاشتقاق حيناً آخر . وقد نجح كثيراً في هذا السبيل . فقد وضع طائفة من المصطلحات قريبة المأخذ جارية في الاستعمال يستسيغها الذوق ويتقبلها بسهولة ويسر ، وإن كان بعضها ممجوجاً سقط من الاستعمال سريعاً وحل محله ما هو خير منه ، وهكذا أثبتت اللغة العربية بألفاظها وتراكيبها أنها لغة حضارة من الدرجة الأولى لا تقل عن أي لغة حضارة أخرى ، كما اثبتت من قبل أنها لغة توافق أغراض الدين الذي وجد فيها ضالته المنشودة . هذا فضلاً عن أنها بطبيعتها لغة الشعر والبيان . ولئن كان المفكرون الذين جاءوا بعد الكندي قد أدخلوا على تعابيره وتعاريفه بعض التعديل ، فانهم مدينون له بالخطوة الأولى ، والخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات كما أسلفنا.

ويشير الدكتور أبو ريدة إلى أن الكندي « ينفرد بأنه إذ يحاول وضع الاصطلاح ، يعمد أحياناً إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة (الأيس) للدلالة على الموجود بالاجمال ، ثم يجمعها (أيسات) للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ (الايسية) للدلالة

على حالة الوجود »[1] كما يشتق من هذه الكلمة أيضاً فعل (أيَّس) والمصدر (التأييس) واسم الفاعل (مؤيِّس) واسم المفعول (مؤيَّس) ، وبذلك يصبح تحديد الفعل الابداعي الحقيقي عنده « تأييس الأيسات عن ليس » أي إيجاد الأشياء من العدم . ويتصرف الكندي في اللغة العربية فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد (هُو) ، ومن لفظ (الهُو) يشتق لفظ (الهوية) بمعنى الوجود الجزئي المتعين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير (هو) : الفعل (يُهَوِّي) بمعنى يوجد أو يجعل الشيء هو ، أي شيئاً جزئياً متعيناً مشاراً إليه[2] .

ومن مصطلحات الكندي التي سقطت وأُبدلت بغيرها أيضاً : (القنية) بمعنى الملك أو الشيء المملوك ، و (الطينة) بمعنى الهيولى والمادة و (مجردة) بمعنى مفارقة ، و (مائية) بمعنى ماهية ، و (الحامل) بمعنى القابل ، و (التمامية) بمعنى الغائية ، و (الغلبية) بمعنى الغضبية . . . إلى غير ذلك من التعابير والمصطلحات التي سنصادفها كثيراً في هذا الكتاب .

وعلى الرغم مما نلاحظه في الرسائل التي بين أيدينا من نقص وغموض والتواء في التعبير ومجافاة لروح العربية واضطراب في السياق ، فاننا نلمس جهداً كبيراً صادقاً في محاولة الفهم

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية : ١ / ٢٠ ـ ٢١ .

(٢) الرسائل صفحة ١ / ٢١ .

ووضع المصطلح المطلوب . والحق أن الكندي ، على غزارة علمه وجودة استنباطه قلق اللفظ مضطرب العبارة اضطراباً قد يصل إلى حد الاستغلاق والركاكة النابية . فهو يكتب بأسلوب عقلي خالص وان كان البيان العربي يخونه أحياناً . فان هذه النزعة العقلية التي أكبرها مؤرخوه فيه لم يكن يرافقها الوضوح دائماً، إذ أن المعاني المقصود برهانها لا تعطيها أقاويله إعطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وذلك في أكثر من موضع . كما ان ترتيب عبارته في بعض الأحيان على غير الطريق الأكمل . ولعل ما نرى في أسلوبه من مجافاة للروح العربية راجع ـ كما يرى البعض ـ إلى معاناته للكتب السريانية واليونانية وطول نظره فيها ، هذا إذا صح ما يُنسب إليه من إلمام باللغة اليونانية والسريانية ، وبخاصة اللغة الأخيرة التي كان الكندي يكثر من استعمال بعض كلماتها . لكن كل هذا لا يشينه في رأينا . فهو رائد في ميدان لم يسبقه إليه أحد،انه يطرق مواضيع جديدة ويقتحم مجاهل كانت في عصره لا تزال بكراً . فان اختيار الألفاظ وتدجينها وتطويعها للأغراض الجديدة وتوجيه الأسلوب العربي البدوي القح توجيهاً حضارياً ، وتحويل العربية من لغة السيف والنخل والبعير إلى لغة القلم والعلم والفلسفة،كل أولئك ليس بالعملية السهلة التي تُتاح لكل أحد . ان معارفه جديدة ، وآراءه لا تزال في طور التمهيد، والحضارة تضغط عليه وتُلح في طلب المزيد من التحديث والتجديد . ومن هنا جاءت آراؤه في بعض الأحيان مفككة العُرى قليلة الترابط والتلاحم ، مما

سيستدركه الفلاسفة بعده . فحسبه انه قد شقّ الطريق ووطّأ المسير ، ولا عليه بعد ذلك أن يرك عنده التعبير هنا ويتعثر هناك ما دامت النُقلة قد حدثت والوثبة قد تحققت . وعلى الذين يأتون من بعده أن يصقلوا العبارة ويُجوّدوا الاسلوب بعد أن تمخصت الفكرة واستبان الرأي .

أهمية الكندي في مجمل الحركة الفلسفية في الاسلام

يمكن تلخيص الأطوار والمراحل التي مرت بها الفلسفة الاسلامية خاصة والعلوم العربية عامة في طورين اثنين : الأول طور النقل ، والثاني طور الانتاج .

١ - ففي طور النقل لم يظهر فيلسوف حقيقي جدير بهذا الاسم ، لأن النَقَلة لم يظهر فيهم مفكر واحد يصح مقارنته بالفارابي وابن سينا وابن الهيثم والبيروني مثلاً . لقد كانوا مترجمين محترفين همهم التكسب وجمع المال والاكثار من النّشب كيفما اتفق ، ولم يكن رائدهم الاخلاص للحقيقة والوصول إليها . لقد كانوا في عجلة من أمرهم ! مطلبهم الكم لا الكيف ، مهما كانت الترجمة سقيمة وغير أمينة ، ومهما كان الكتاب الذي يعكفون على ترجمته بعيداً عن ميدان تخصصهم . لقد شجعهم على ذلك جهل العرب بالسريانية واليونانية وعدم إلمامهم بالموضوعات المنقولة الى لغتهم . لقد كانوا هم أيضاً في عجلة من أمرهم يريدون ارتشاف العلم ارتشافاً دون أن يهيئوا لهذا النّهم للمعرفة بإنشاء جهاز منهم يتولى الاشراف على هذه

الصناعة الناشئة ومراقبة المترجمين ومحاسبتهم كما فعلوا في الصناعات الأخرى التي أخضعوها لرقابة المحتسب ، بل تركوا الأمور تجري على أعنتها تُسكرهم نشوة النصر وغرور السلطان ، وهذا من أعظم آفاتهم . وهكذا أخلوا الساحة لغير أبنائها يعيثون فيها فساداً . وهذا ما يفسّر لنا إعادة ترجمة الكتاب الواحد أكثر من مرة .

لقد كتب كثير من اليهود والنصارى والصابئة وغيرهم مؤلفات باللغة العربية بعد انتشار الاسلام واستقرار قواعد الدولة الجديدة ، كحُنين بن اسحق وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا وآخرين . ومع انه لم يصل إلينا من كتبهم إلا النزر اليسير فان ما وصل إلينا منها لا يدل على أن لأصحابها مذاهب علمية أو فلسفية خاصة ، فكل ما هنالك كنانيش طبية ومختصرات لا ترقى إلى مستوى التأليف الأصيل .

لقد كانت علوم الطب والهندسة والهيئة والحساب والفلسفة احتكاراً للنصارى واليهود والصابئة يُقصد به التجمل لا التكمل ، والرواية لا الدراية ،وتسخير المعرفة الفلسفية لخدمة الاختلافات الدينية لا الوصول إلى الحقيقة الفلسفية فهي أشبه بأحجار كريمة في رأس عجوز شمطاء . ان جواً كهذا يهتم بالمظهر دون المخبر ، ويتعلق بالقشور دون اللّباب ، وتسيطر عليها اعتبارات الكسب والربح ـ أقول ان جواً كهذا هيهات ثم هيهات أن يخلق أشخاصاً مبدعين حقيقيين ، أو أن يشجع على الابتكار والتأليف الأصيل . فطلب الحقيقة لذاتها لا لجرّ منفعة أو دفع

مضرّة ، هو أول شروط الخلق والابداع . وكل ذلك رهن بظروف تاريخية وموضوعية تصقلها العصور والدهور وتهيء لها أجيال من العمل الدائب والبحث المستمر والمعاناة الطويلة لأساليب النظر والاستقصاء . وهذا ما لن يتهيأ إلا على أيدي سادتهم العرب . لقد كان الفكر اليوناني في دور الاحتضار ، وكان السريان في انحلال مستمر ، إلى أن جاء العرب فبعثوا الثقافة الهلينية من مرقدها ، واستنقذوا السريان من الفناء الذي كانوا يسيرون إليه ، وأتاحوا لهم فرصاً تاريخية جديدة للمجد والخلود .

ومع أن طور النقل هذا كان طور إعداد وإنضاج للفكر العربي الاسلامي ليسلك طريقه إلى الفكر العالمي ، فقد كان أيضاً خطوة تاريخية فذة حفظ بها العرب العلم القديم من البلى والضياع وعوامل الفناء . فقد ورث هؤلاء مخطوطات أشلاء مبعثرة تحتاج إلى تحقيق وتصحيح وترميم . لم تكن هناك كتب مطبوعة لكل كتاب منها نسخ لا حصر لها ، وإنما كان للكتاب الواحد نسخة واحدة أو بضع نسخ محدودة موزعة في أماكن متباعدة . فمنذ ظهور الطباعة أصبح ضياع الكتب أو تلفها قليل الأهمية . أما قبل المطبعة فقد كان حفظ المخطوطات مهمة شاقة جداً لأن العوامل التي تهدد هذه المخطوطات بالفناء لا تحصى . وقد كُتب للعرب ـ وللعرب وحدهم ـ القيام بهذه المهمة ، وكانوا أحق بها وأهلها . لقد كان الكثير من هذه المخطوطات قبل انتقالها إلى العرب غذاء للسوس والديدان

وقوتاً للحشرات وأنواع الهوام وطعاماً للنيران ، فاستنقذوها ليجعلوا منها غذاء للعقول والأذهان ، وحياة للنفوس والأبدان ، ومرقاة إلى المجد والرفعة ، وباباً للدخول إلى التاريخ . لقد كانت مدفونة في الكهوف والغيران ، أو قابعة في زوايا النسيان ، فبعثها العرب من مهاجعها ونقلوها إلى لسانهم ، ثم اكتتبوها واستنسخوها بسرعة توشك أن تكون سرعة المطبعة ، وبثوها في الآفاق . ان المخطوطات القديمة تُعبر عن جهد الأوائل الأكبر في سبيل العلم والعرفان، ونَفَسهم الطويل في طلبها والبحث عنها . فلولا العرب لما رأت هذه المخطوطات النور ، ولبقي الجزء الأكبر من كنوز القدماء ونفائسهم في العلم والفلسفة سراً مغلقاً يصعب الوصول إليه ، وبالتالي لكان الجزء الأكبر والأهم والأغنى من تراث الانسانية مطلباً عزيزاً بعيد المنال . ومن شأن ذلك كله ـ لولا وثبة العرب ـ أن يترك فجوات في تاريخ الفكر العقلي لا سبيل إلى عبورها . ومن هذه الناحية ، فان شطب اسم العرب من عملية التطور البشري وتاريخ الفكر الانساني لا يعني حذف اسم واحد فقط من الأسماء الكبيرة التي صنعت التاريخ الانساني والحضارة العالمية ، وإنما هو يعني حذف اسمين كبيرين على الأقل يتشابهان في الأهداف والتطلعات ، وكانت لهما حوافز مشتركة وآمال ومواقف وأنظار مشتركة : اليونان والعرب . هذا إذا تجاهلنا الأسماء الكبيرة الأخرى التي صنعت التاريخ القديم ، والتي وصلت إلينا من طريق العرب وعلى

أيدي العرب . فذخائر الثقافة اليونانية ، والعلم اليـوناني والفلسفة اليونانية إنما كان العرب ـ والعرب وحدهم ـ حفظتها وسدنتها والقيّمين عليها والورثة الطبيعيين لها . ومن خلالهم إنما عرفها العالم ، وبهم إنما انتقلت إلى العالم . وإذا تذكرنا أن العرب لم يقتصروا على النقل عن اليونان وحدهم ، بل لقد نقلوا عن الفرس والهنود وغيرهم أيضاً ، وحفظوا ذخائرهم ونفائس كتبهم ـ أقول إذا تذكرنا ذلك ، عرفنا أهمية العرب في تطور الفكر الانساني ، وفي أي مفترق طرق يقفون ، وكم اسم من الأسناء الكبيرة يمثلون !

٢ ـ قلنا أن العلوم والفلسفات والمعارف القديمة كانت وقفاً على السريان من اليهود والنصارى والصابئة . ولكن ذلك لم يدم طويلاً . ففي الطور الثاني للفلسفة الاسلامية بخاصة والفكر العربي العلمي بعامة ، وهو طور الانتاج والابداع ، نبغ عدد كبير من الفلاسفة والعلماء والمفكرين العظام كانوا معلمي أوربا حتى القرن السابع عشر . وكيما نعرف مدى نبوغ العرب في هذه الميادين المختلفة ينبغي علينا ألا ننظر إليهم من خلال المكتسبات العلمية والأنظار الفلسفية الحديثة التي تخطت أفكار العرب وتجاوزت أحلامهم منذ زمان طويل ، وإنما يجب أن ننظر إليهم باعتبار العصر الذي نشأوا فيه ، والفُرص التي أتيحت لهم ، والمستوى العقلي والحضاري الذي وصلت إليه الانسانية في عصـرهم ، والخدمـات التي أسدوهـا لجيلهم والأجيال اللاحقة في رفع هذا المستوى ، والحاجات التي

استطاعوا تلبيتها في المرحلة التاريخية التي تألقوا فيها ، والأغراض التي حققوها لأمتهم وشعبهم وشعوب المنطقة التي تحيط بهم ، فأقالوا عثرتها وأسهموا في نهضتها وأغنوا تجاربها وأعطوا وجودها معنى وغاية .

وهكذا ، لم يقتصر أمر العرب على النقل والحفظ ، بل لقد امتد إلى الاضافة والتطوير . فهم ورثة علوم ومعارف وفلسفات انتقلت إليهم من حضارات سابقة بلغت مستويات معينة من النضج والتطور ، فنقلوها إلى لسانهم أولاً ثم تناولوها بالدرس والشرح والتحليل والتمحيص . غير أنهم لم يقنعوا بها ، بل لقد عدّلوها وصححوها ثم أضافوا إليها ما تسنى لقرائحهم أن تحققه في إطار ظروفهم التاريخية ومنطق تطورهم الحضاري . فكتبوا أبواباً جديدة في العلم والأدب والفلسفة والتاريخ والاجتماع ، معتمدين في ذلك على مشاهداتهم العملية وأنظارهم العقلية وآفاق تفكيرهم الفلسفي ومستوى مطامحهم وآمالهم في الحياة وبعد الممات . ثم نقلوا ذلك كله إلى إخلافهم من بعدهم أو نقلته عنهم شعوب وأقوام افتتنت بهم واتخذتهم نبراساً لها ونوراً تهتدي به . فلم يكن لأي أمة في العالم ولا في أي بقعة من بقاع الأرض ، أساطين في العلم والفكر والفلسفة كما كان للعرب في عصورهم الزاهية ، بل حتى في بعض عصور الانحطاط والتخلف عندهم . ليس هناك بلد في العالم اتّسم فيه الفكر بالعمق والتنوع والشمول كالفكر العربي الاسلامي . ليس هناك دولة عرفت مثل هذا الحشد

الكبير من العلماء والأدباء والفلاسفة والمفكرين المتمهّرين في جميع فروع المعرفة الانسانية كالدولة العربية الاسلامية حتى عندما تنازعتها الأهواء وتفرقت بها الأطماع والنزوات . ان الكتب والآثار التي خلّفها لنا العرب تتحدث ببلاغة عن عظمة هذه الأمة وعبقرية شعبها كما اثبتنا ذلك في بعض كتاباتنا[1] وكما سنراه في كتاباتنا القادمة . فقد أنجبوا عدداً من الأفذاذ بلغوا غاية المدى في فنون الفكر والقول والعمل ، واتوا بالعجب العجاب من الانجازات والروائع التي سبقوا بها دهرهم ، وحققوا كل ما كان يمكن ان تتسع له عصورهم وظروف الزمان والمكان التي كانت متاحة لهم . وكان ما أورثوه للإنسانية أساساً جديداً لتطورات متلاحقة في ميادين الفلسفة والعلوم المختلفة ها نحن اليوم في بؤرتها نعيش فصولاً صاخبة من فصولها .

والآن ، ما موقع الكندي في هذه الحركة وما مقامه في هذا المنظور العام ؟

كان الكندي الى عهد قريب مجرد اسم يتردد ذكره في كتب التراجم والطبقات . فهو اسم معروف في هذه الكتب يكاد لا يخلو منه كتاب ، ولكنه كان أيضاً فكراً مجهولاً لأن هذه الكتب لا تروي غليلاً . فلا يغني الاسم عن الفكر . وكان الباحثون الذين يريدون معرفة طابع تفكيره ونزعته واتجاهه لا يسعهم إلا الرجوع الى اسماء كتبه ومؤلفاته التي ذكرتها كتب

(١) انظر مثلاً كتابنا: المرجع في تاريخ العلوم عند العرب.

التراجم وما تناثر في هذه التراجم من نصوص وأقوال منسوبة اليه لا يُعرف مدى صدقها . هذا كل ما كان متاحاً للوقوف على فكر الرجل ومعرفة آرائه في غياب كتبه . لكن الكتب ـ لا اسماؤها، ولا ما يُنسب إلى هذه الأسماء من نصوص متناثرة هنا وهناك ـ هي مناط الحكم على أصحابها والمرجع الصالح لمعرفة آرائهم ومذاهبهم.

ولكننا اليوم أحسن حظاً من ذي قبل . اذ نجد بين ايدينا طائفة لا بأس بها من رسائل الكندي التي عثر عليها ريتر وغيره كما أسلفنا القول في فقرة سابقة. آن مجرد نشر هذه الرسائل والاطلاع عليها والوقوف على تفاصيلها يدعو إلى تعديل كثير من آراء الباحثين في الكندي وفلسفته بل يدعو أيضاً الى تعديل حكم الغزالي على الفلسفة الاسلامية ورجالها . فقد كان الباحثون ينفون عنه صفة الفيلسوف ويؤكدون انه عالم أكثر منه فيلسوفاً، وأنه ربما خلّف بعض الآراء المتناثرة هنا وهناك دون تعمق أو تحليل واستقصاء . لكن عناوين كتبه توحي بأكثر من ذلك . فان نظرة سريعة على هذه العناوين ترينا تفتح هذا العقل واسيعابه لكل ألوان العلم والمعرفة وخوضه في جميع نواحي الفكر كما ذكرنا سابقاً . وقد تأكد ذلك بعد نشر رسائله المكتشفة حديثاً حيث اتضحت مواقفه جُلّها ان لم نقل كُلها وضوحاً يقوم على نصوص كلامه.

والذي ظهر لنا من تفحص هذه الرسائل والانكباب عليها اننا أمام عقل متفتح مستنير اطلع على خلاصة الفكر

اليوناني وألقى البذور الأولى لأهم ما جاء في الفكر الفلسفي الاسلامي ، وبالتالي امام أول من أرسى دعائم صرح الفلسفة العربية الاسلامية ووضع أسسها وقواعدها . وقد استقى من فيثاغوراس وأبقراط وزينون وبطلميوس وسقراط وافلاطون وارسطو وأبيقور وغيرهم من قدماء اليونان.

فالغريب في أمر الكندي ـ هذا الرجل الفذ الذي خاض معركة الفلسفة وكسب لها الرهان ـ انه وهو يعيش في أوائل عهد الترجمة وفي دور تكوين الفكر الفلسفي ، استطاع ان يستوعب جميع جوانب المعرفة البشرية المنتشرة في ذلك العصر ، وان ينفذ الى أعماقها . هذا حقاً مما يفوق طاقة الانسان في تلك الحقبة المبكرة من حياة الفكر العربي الاسلامي الناشيء. ولولا مواهبه الفلسفية واستعداداته لخوض ميادينها لما استوعب ما استوعب ولما نفذ إلى ما نفذ .

فالكندي أول فيلسوف عربي ـ لا بالمعنى العرقي فقط ـ بل بمعنى فلسفي أوسع يقترن بدوره الحاسم في اقرار الفلسفة العربية الاسلامية وسيرورته في حقبة كان الفكر العربي ما يزال يقف فيها حائراً متردداً على مفترق طرق : أيمضي في طريق الترجمة والنقل ؟ أم يكتفي بإمداد الفقهاء والمتكلمين بالجهاز العقلي الذي لا بد منه لنصرة العقائد الاسلامية والذود عنها ومقارعة خصومها ومناجزتهم ؟ أم تراه يتخطى ذلك كله ويشق لنفسه طريقاً جديداً ينأى به عن جادة التقليد والنقل والتفسير والشرح ويبدأ مسيرة الفكر الفلسفي الأصيل عند العرب ؟

لقد اختار الكندي الطريق الأخير دون ان يقطع وشائجه بالمتكلمين من المعتزلة أو ينصرف عن العناية بترجمة النصوص الفلسفية القديمة والدعوة إلى تدارسها. فنسج على منوال المعتزلة في معالجة عدد من القضايا الفلسفية ونهل من مواردهم حتى عُدّ منهم ، كما اهتم بنقل كتب الأوائل حتى نسب اليه المؤرخون الالمام باللغة السريانية واليونانية ، وسلكوا اسمه بين حذاق النَقَلَة .

ومع ما يبدو من انه لم يخرج عن نهج معاصريه في هذين الميدانين ، ميدان علم الكلام وميدان الترجمة ، فانه قد ظل محتفظاً بشخصيته مستقلاً بذاته ، فاشتق لنفسه طريقاً جديداً تنكب فيه عن سيرة سابقيه ، فاستحق بذلك لقب (أول فلاسفة العرب) و(فيلسوف العرب الأول) ؛ فكان جديراً بهذه التسمية أهلاً لها ، لانه باتفاق الآراء أول من تفلسف بالعربية في الاسلام بالمعنى الدقيق للكلمة . فاذا كان علماء الكلام على عهده لم يخرجوا عن نطاق الدين ، واذا كان النقَلة المحترفون لم يبلغوا مرتبة الابداع بل ظلوا في اقماع مهنتهم لا يتطلعون الى غير جمع المال وتكديس الثروات ، فان الكندي لم ينحصر في نطاق علم الكلام وحده، كما لم يكن من المتكسبين بعمل الترجمة كغيره من المترجمين المأجورين . ذلك لأن ما ورثه من ثروة خلّفها له أبوه ، وما اشتهر به من اعتزاز بالعلم وتقديس له كان يغنيه عن طلب التكسب وابتغاء النشّب . لقد تخطى ذلك كله ، فكان أول فيلسوف عربي ورد من الفكر

اليوناني أهم نظرياته وقال باهم قضاياه . ولم يقتصر على ذلك بل لقد ذهب الى ما وراءه ، فسخّر الفكر اليوناني لاغراض الفكر الاسلامي واستخلص منه نتائج لم تخطر لاصحابه على بال . لقد كان الفكر اليوناني مجرد أداة بين يديه ، وهي أداة لم تتمكن يوماً ان تتحكم فيه أو تسلبه استقلاله . لم يكن الكندي أسيراً لهذه الاداة ، بل كانت هي وسيلته لتحقيق ذاته وبلوغ اهدافه . فكان نسيج وحده منهجاً وفكراً وفلسفة ، وكان لمن أتى بعده هادياً ومنهلاً . على فكره بنوا ، ومنه وردوا .

هذا ورغم الخدمات الكبيرة التي أسداها الكندي للفلسفة اللاسلامية والخطوة الحاسمة التي خطاها في تاريخ الفكر الاسلامي ، فقد طغت عليه شهرة الفلاسفة الذين جاءوا بعده فظل مجهولاً حتى الثلاثينات من هذا القرن . وكم من رجل عظيم من معدن الكندي كان جزاؤه العقوق والاهمال ! هذه هي ضريبة العبقرية ، يدفعها كبار الرجال في كل حين ، أو قل هذه هي مأساة كثير من المفكرين والجهابذة الاعلام .

طابع تفكيره

مع ان المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق كتب عن الكندي قبل اكتشاف رسائله معتمداً على ما أورده المتأخرون ، فقد أصدر عليه حكماً لا يخلو من الحقيقة . فقد انتهى بعد دراسته لما وصل إليه من فلسفة الكندي إلى أن هذا

الأخير هو الذي وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وارسطو وبين الفلسفة والدين . ففي فلسفته عناصر من فلسفة افلاطون تلتقي باخرى من فلسفة ارسطو ، كما امتزجت فيها خطوط التجربة الفلسفية العقلية بخطوط التجربة الكلامية ، والاعتزالية منها بوجه خاص . ففلسفة الكندي هي ملتقى العقل النظري الاعتزالي بالعقل النظري الفلسفي في الاسلام ، كما انها هي نقطة تحول الفكر الاعتزالي الى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة . ثم اعقبه الفارابي فابن سينا الذي بلغت الفلسفة العقلية على يديه أوج ازدهارها في المشرق .

فقد بدأ الكندي حياته ابان قوة العاصفة الاعتزالية وفي بؤرة الحركة الكلامية في عاصمة الخلافة التي كانت آنذاك مقراً للحركات الفكرية والعلمية ومصطرعاً لمختلف التيارات والمذاهب والنّحل . فقد شهد فورة الاعتزال التي غزت الطليعة المثقفة في المجتمع العباسي وكانت من اعنف الافكار التي هزت المجتمع الاسلامي والتي ناصرها المأمون والمعتصم والواثق . وكان عنده نزوع واضح إليها. غير اننا لا نستطيع مع كل هذا ان نقطع بانه كان معتزليَّ المذهب . لأن سمو مكانته عند المأمون والمعتصم كان يرجع في أغلب الظن الى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة لا الى كونه معتزلياً من رأسه الى أخمص قدميه . ومع ذلك يروي المؤرخون ان له كتباً في مسائل من أصول المعتزلة لم يصل الينا شيء منها . فهم ينسبون اليه

كتاباً في (التوحيد) وآخر في ان (افعال الباري تعالى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها) . كما ان الكندي لا يقل حماسة عن المعتزلة في الرد على المخالفين للاسلام . فله كتب في الرد على الثنوية والملحدة والنصارى . كما ان رسائل الكندي التي وصلت الينا لا تخلو من افكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير كفكرة (الاصلح) مثلاً . غير ان الكندي يطبقها على نظام الكون في جملته وتفصيله . « ولو تأملنا بعد هذا كله نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية كما يقول ، ثم رأينا نزعته المتطرفة الى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الالهية ـ كما تتجلى في كتابه (في الفلسفة الأولى) والى التفكير العلمي الايجابي ـ كما يتجلى ذلك في رسالته (في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) مثلاً ، لوجدنا ان تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون ان يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة»، كما يقول الدكتور أبو ريدة [1] .

غير ان جميع هذه القرائن لا تكفي للقول بأن الكندي كان على مذهب المعتزلة ، لأن مثل هذه المواضيع ـ كالعدل والتوحيد والرد على المخالفين ـ كانت مواضيع الساعة بحثها المعتزلة وغير المعتزلة من المتكلمين.هذا فضلاً عن ان العدل

---

(١) الرسائل ١ / ٣١ .

والتوحيد أصلان أساسيان من أصول الدين ، وليسا مقصورين على المعتزلة وحدهم .

وعلى كل حال ، رافق حركة الاعتزال في توسعها وانتشارها اقبال متزايد على مؤلفات اليونان وافكار اليونان ، أدى بهذه الحركة تدريجياً الى الانطلاق من حدود الكلام إلى آفاق العلوم العقلية والتجريبية على اختلافها . وكأنما جاء الكندي على موعد . ففي هذا الجو المستعر بالفكر والعلم انما نبغ، وعلى وهجه إنما تفتحت مواهبه وتكامل نضجه. فهو كما نرى في طليعة المفكرين غير التقليديين الذين ظهروا في ذروة عصر الترجمة وفي دور التكوين الفلسفي الاسلامي، وفي بداية الأدوار الانتقالية للثقافة الاسلامية من عهد الكلام الخالص إلى عهد التفلسف المحض. وقد كانت هذه النقلة من التجارب الخصبة الفريدة في الاسلام.

●

واذا كان الكندي فيلسوفاً متديناً غاب عليه المذهب الاعتزالي فهو أيضاً فيلسوف عقلي ذو اتجاه ارسطاليسي . فكما ذكرنا من قبل ، لم يكن قبل الكندي من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة ومناهجها وتوجيهها توجيهاً اسلامياً يخرج بها عن نطاق علم الكلام مع الالتزام باصول العقيدة . وعلى الرغم من انتشار تيارات فلسفية متعددة على عهده ، فقد آثر الارسطاليسية مذهباً ، لما تتسم به من اتجاه طبيعي والتزام بالتفسير المادي للعالم ويقولها بالعناصر الأربعة وارجاعها هذه

العناصر الى الهيولى الأولى واتخاذها المنطق أداة للفكر ومنهاجاً للنظر في الموجودات،حسية كانت أم عقلية . فهو بهذا مؤسس المدرسة الارسطاليسية العربية.وبهذه الروح اقبل على فنون الحكمة واحكم جميع العلوم وثبّت المعاني الفلسفية في الفاظ عربية دقيقة . فقد كان ـ بحكم انتمائه الارسطاليسي ـ ينهج منهجاً فلسفياً يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته في نظر العقل، وكان يختار اللفظ المناسب للمعنى المناسب .

وهكذا كان الكندي على رأس القائمة في رهط الفلاسفة العرب الذين اتبعوا المدرسة الارسطاليسية الجديدة دون مواربة أو تردد . ثم انطلقت هذه المدرسة في سبيلها المرسوم على ايدي تلاميذه من بعده . وهؤلاء هم الذين سيطلق عليهم العرب لفظ (الفلاسفة المشائين) للدلالة على من وجدوهم اعضاء في فرقة ذات نزعات مجافية لآراء السلف على التحقيق . فقد قبل الكندي أرسطو على انه الحكيم والفيلسوف المطلق ، لا على انه مجرد صاحب المنطق ، واعلن انه تلميذه وعده حجة يكاد يكون ملهماً . ولذلك انصرف الى تعريف العرب بتعاليم المعلم الأول تعريفاً صحيحاً يغنيهم عن الأفكار المبهمة المغلوطة التي جمعوها وتزيدوا فيها عند اخذها من شراح فلسفته من السريان . فقد كانت تلك التعاليم لاسباب تاريخية وقفاً على السريان وعلى النصارى منهم بوجه خاص ، وكانت لهم مدارس ملحقة بالاديرة بعد انتقال الفلسفة والعلوم من

الاسكندرية ـ وقد سقطت في أيدي المسلمين ـ الى انطاكية ، ومن انطاكية الى حران . وبذلك تمكن الكندي ان ينتزع الفلسفة من ايدي اربابها دون ان يتورط بكل ما فيها مما يغاير الاسلام ، وان يخلق جيلاً من التلاميذ اكملوا رسالته من بعده .

واذا كانت النزعة الغالبة على الكندي هي النزعة الارسطاليسية فليس معنى ذلك انه لم يأخذ بغير ارسطو ، بل لقد خفف من مادية ارسطو بروحانية افلاطون وافلوطين واضفى عليها منحىً رياضياً استناده من زينون وفيثاغوراس ، واخضع ذلك كله لقيم الاسلام ومُثُله .

وهكذا ، فان أول ما تسم به فلسفة الكندي هو الجمع بين أفلاطون وارسطو . ولعل هذا يفسر بعض ما نرى في فلسفته من اضطراب وقلق . ولا غرو في ذلك ، فقد كان اول الفلاسفة الذي انعكست في رسائلهم خصائص الفلسفة اليونانية في عصره بحُلوِها ومُرّها . فالكتب التي نُقلت الى اللغة العربية كانت في نفسها متناقضة متضاربة منسوبة الآراء الى غير اصحابها تارة والى غير ازمانها تارة أخرى . وهكذا لم يسلم الكندي من ان تتسرب الى آرائه واغراضه كثير من المعاني الافلاطونية والاسكندرانية من طريق الترجمات الاسكندرانية المنسوبة الى ارسطو وأن تندس فيها وتتشوه بكثير مما وصل الى العرب مشوهاً من الفلسفة اليونانية . فقد اختلطت في فلسفته الفلسفة الارسطاليسية كما شرحها الاسكندر الافروديسي

وثامسطيوس بالافلاطونية المحدثة التي وصلت الى المسلمين بعد ظهور كتاب (الربوبية أو أثولوجيا ارسطاليس) وكتاب (العلل) وهما كتابان منحولان ، غير صحيحي النسبة الى ارسطو . وحقيقة امرهما ان الأول منهما هو مختصر لأقسام من (تاسوعات) أفلوطين (الأقسام الثلاثة الأخيرة) وكان قد نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي . والكتاب الثاني هو عبارة عن تلخيص لكتاب (مبادىء الالَهيات) لأبروقلس . وانتشر هذان الكتابان ـ ولا سيما الأول ـ انتشاراً عظيماً وكان لهما آثار كبيرة في تشويه ارسطو والجمع بينه وبين افلاطون ، وطبع الفكر الاسلامي والفكر اللاتيني بطابع الافلاطونية المحدثة . ومن هنا ساد الاعتقاد في اوساط شراح الافلاطونية المحدثة والمعلقين عليها بان فلسفة افلاطون لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ارسطو.واذا كان بينهما من خلاف فانما هو خلاف في الظاهر يمكن ازالته بسهولة ويسر . فقد اقتنع الكندي بصحة نسبة (اثولوجيا) الى ارسطو ، بل لقد راجع ترجمته العربية . ولعل الكندي قد قارن (اثولوجيا) بالنص الأصلي لكتاب التاسوعات، فنقحها وصحح مصطلحاتها . فقد جاء في مطلع كتاب (الربوبية) انه قول على الربوبية، تفسير فرفوريوس الصوري لكتاب ارسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية (أثولوجيا) ، وان الذي نقله الى العربية هو عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، فاصلحه لاحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب

بن اسحق الكندي [1] . ويذكر ابن النديم ان الكندي لم يقتصر على اصلاح الترجمة المذكورة بل لقد شرح هذا الكتاب أيضاً [2] ، وان كان شرحه لم يصل الينا . كذلك يذكر ابن النديم ان كتاب (الحروف) لارسطو (ما بعد الطبيعة أو الالٰهيّات) انما نقله اسطاث (اوستاتيوس) للكندي « وله في ذلك خبر » ولكن ابن النديم لم يكشف لنا هذا الخبر كما لم يكشف المؤرخون الذين جاءوا بعده.والغريب ان الكندي لا يشير الى شيء من كل هذا،فيما وصل الينا من كتبه على الأقل .

وعلى كل حال لم تكن (أثولوجيا) و (مباديء الالٰهيات متداولين بين المسلمين قبل الكندي ، بل ان هذا الأخير هو السبب الرئيسي لما لاقاه هذان الكتابان من اهمية كبيرة فيما بعد . فقد اقترن اسم الكندي بدخول هذين الكتابين الى العالم العربي الاسلامي وتغلغلهما في البنيان الفلسفي الذي شاده الفلاسفة العرب .

●

وكما اتسمت فلسفة الكندي بالجمع بين أفلاطون

---

(١) راجع أفلوطين عند العرب تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، مصر ١٩٥٥ صفحة ٣ .

(٢) الفهرست ، مصر ، صفحة ٣٦٦ .

وارسطو ، فقد انطبعت أيضاً بطابع التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلاميـة . اذ ادخل في صلب بنـائه الفلسفي عناصر اسلامية ، كما وجه الاسلام توجيهاً عقلياً واعطاه شحنة فلسفية يذود بها عن فلسفة الأوائل قبالة الفقهاء وأهل الحديث الذين تنكروا للعقل وحملوا على الاشتغـال بالفلسفة وجميع علوم الاوائل ، وحكموا على المشتغلين بها بانهم مبتدعة اعداء للاسلام . فقد كان الكندي الذي يقف على تخوم الفلسفة وعلم الكلام يقول بالحقيقة الواحدة التي تجمع بين العقل والنقل في وحدة منسجمة ، احد وجهيها الدين والآخر الفلسفة ، هذا فضلاً عن ان الفلسفة نفسها واحدة لا تناقض فيها قطباها افلاطون وارسطو . ولسنا الآن بصدد بحث نظرية الكندي في التوفيق بين الفلسفة والشريعة ـ اذ سنبحثها بعد قليل على حدة ـ وحسبنا الآن ان نقول انه لا يمكن فهم الكندي إلا في هذا المنظور العام الذي تداخلت فيه المؤثرات العقلية مع الأبعاد الشاملة للاسلام الذي يرى الكندي في حقائقه المطلقة مصابيح مضيئة تنير درب الفيلسوف وترفع عن عينيه الغشاوة . ومن هنا حرصه على التوفيق بين حقائق الايمان وحقائق الفلسفة كما سنرى في حينه .

وزبدة القول في فلسفة الكندي أنها مشحونة بخليط من العناصر المتناقضة والمعاني المتباينة ، فحاول التأليف بينها لأول مرة في العالم الاسلامي . ولئن ظلت هذه الظاهرة ملازمة للفكر الاسلامي ، إلا أن تلاميذ الكندي استطاعوا ببراعتهم

التخفيف مما فيها من نشاز ونُبُوّ بإضافة عنصر جديد هنا ، وحذف آخر هناك ، وبإجراء عمليات مستمرة من التعديل والتنقيح والصهر والتصحيح والتهذيب والتشذيب ، حتى جاء ابن رشد فأعاد النظر في هذا البنيان كله وأدخل تعديلاً في هندسته وتركيب عناصره . وما زال به حتى استقام أمره واستوى على قواعده ، ثم انتقل إلى أرض غير أرضه ، وورثه قوم غير قومه ، وسخّروه لخدمة أغراض حياتهم وتكوين وجهات نظرهم في الله والكون والانسان والمصير . . .

فلسفته

كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين. فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية والرياضية والاسلامية ، من بينها آراء لفيثاغورس وزينون ، وأخرى لأفلاطون وأرسطو ، وثالثة لأصحاب الرواق والشراح الاسكندرانيين . وتناول ذلك كله بمقتضى تعاليم الاسلامية بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي فقد استطاع أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي الرصين ، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة . وعذر الكندي في ذلك كما أسلفنا أنه الرائد والطليعة الذي انطلق من أسر علم الكلام ليستقل بنفسه ورأيه ويقفز القفزة التاريخية الحاسمة. ان فلسفته ليست مجرد صورة فسيفسائية لأشتات الآراء والأفكار التي كانت سائدة في عصره، إن ظلت اللوحة التي رسمتها ريشته، لا تزال تشفُّ عن بعض الفسيفساء. انها النقطة الحرجة التي تؤذن فيها الأشياء بالانفجار ليتحول الكم إلى كيف.

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندي . أما من حيث

الموضوعات التي بحثها فهي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الأقدمون ، لكن تناوله لها يختلف عنه لدى الأقدمين ولا سيما إذا مسّت عصباً دينياً . فهناك يثور ويتمرد ويفرض رأيه واستقلاله لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى . فهو ارسططاليسي النزعة في علم الطبيعة الذي لا شأن له بالدين ، ولكنه إسلامي الصبغة فيما وراء الطبيعة الذي يخالف فيه أرسطو عقيدةَ القرآن . فالكندي لم يتردد في نفي قدم العالم والأصول التي يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه في الزمان من العدم ، كما رفض أيضاً الأخذ برأي أرسطو المادي في النفس لتعارضه مع تعاليم الاسلام ، وآثر عليه أفلاطون الذي يقول بروحانيتها وخلودها . أما رأيه في الله وصفاته فهو إسلامي معتزلي النزعة بلا نزاع كما سنرى بعد قليل .

لقد عشق الكندي الفلسفة حتى أخذت بتلابيبه ، ولكن دون أن تطغى على حقائق الوحي والايمان عنده . بل ان هذه الحقائق لا تُفهم الفهم الصحيح ولا يمكن البرهنة عليها إلا بالفلسفة . فهي بين الصناعات الانسانية أعلاها ، بل هي « صناعة الصناعات وحكمة الحِكَم » . كيف لا وهي « علم الأشياء الأبدية الكلية -إنياتها ومائيتها ، ماهيتها وعللها ، بقدر طاقة الانسان » كما يقول في رسالته (في حدود الأشياء

ورسومها) [1] . ويقول في كتابه إلى المعتصم بالله بعد الدعاء لأمير المؤمنين : « إن أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق . . . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول . . . الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنّا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته » [2] وهناك تعريف للفلسفة أكثر اختصاراً يذكره الكندي في مواضع مختلفة من (الرسائل) على طريقته في الحد الموجز : فالفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » وهذه الحقائق كلية لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات ، فهي غير متناهية، واللامتناهي لا يحيط به العلم .

هذا ولا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ ثم دراسة الرياضيات والتمرن فيها . كما لا بد في نظره أيضاً من معرفة كتب أرسطو طاليس حتى تتضح أصول المسائل.

فالرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة لا تُنال إلّا بها . حتى لقد الف الكندي رسالة قائمة برأسها في (انه لا تنال

---

(١) الرسائل صفحة ١٧٣/١ .

(٢) انظر الرسائل من صفحة ١/٩٧ ـ ١٠١ .

الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) لم تصل الينا ذكرها القفطي وابن النديم وابن أبي أصيبعة. كما يشترط ذلك أيضاً في رسالة أخرى وصلت إلينا عنوانها (رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة) فإنه إن عَدِمَ أحدٌ علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجم (الفلك) والتأليف (الموسيقى) ، ثم استعمل كتب الفلسفة دهره ، لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه ليُكسبه شيئاً إلا الرواية ان كان حافظاً ، فاما علمها على كنهها فلا سبيل إليه إن عدم علم الرياضيات البتة[1] .

وبعد تحصيل الرياضيات والتمكن منها يحتاج الفيلسوف التام إلى معرفة كتب أرسطو طاليس واستطراقها على الولاء (على التوالي) ، على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفاً بعد علم الرياضيات.وهي بالقول الوجيز خمسة أنواع من الكتب : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب نفسية ، كتب أخلاقية ، وكتب ما بعد الطبيعة[2]. فلا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وأثباتها وأقامة الحجة عليها من معرفة هذه الكتب على الترتيب الذي ذكره الكندي وأغراض أرسطو فيها . ولكل نوع من هذه الأنواع له مراتب ذكرها الكندي بالقول المجمل الوجيز أيضاً يطالب بمراعاتها . فمن أراد علم الفلسفة ينبغي عليه « أن

---

(١) انظر الرسائل : ١ / ٣٦٩ .

(٢) انظر الرسائل ١ / ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التي حددنا والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضاً ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضاً ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة، ثم ما بقي مما لم نُحدّ من العلوم مركب من الذي حددنا . . . »[1] .

وفي عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الأخلاص في طلب المعرفة ، يناشد الكندي طالب الفلسفة أن يعرف الغاية التي يرمي اليها وليتجه إليها بكُنه الهمة والعزم الاكيد ، لما تبين ذلك من الزيادة في تعشق الفلسفة لذوي الأنفس النيرة المعتدلة التي تسعى إلى مساقط الحق وانتجاع المحيي من الفعل ، ولما في كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس وحبها دركه وبلوغ المطلوب منها بالصبر والدأب ، ولا سيما إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها ، وعون على تناول ما يليه من مقصودها ، وتسهيل لما بقي من مستوعراته . وبذلك تصل إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته لا لغيرها . فأن كل مراد إنما يراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل يراد لذاته[2] .

---

(١) الرسائل ١ / ٣٧٨ .

(٢) انظر الرسائل ١ / ٣٦٣ - ٣٦٤ .

وقبل أن يذكر الكندي أغراض كتب أرسطو طاليس كتاباً فإنه يمهد لذلك ببيان أهمية معرفة هذه الأغراض لما في ذلك من « العون على فهمها . فإن العالِم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يُثَبِّط عزمه في السلوك والجد حيرةً عن سمت الغرض ، ولا بأس ـ مع لزومه سمته ـ من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن ان مع كل حركة يزداد من أغراضه قرباً [فلا] يتشعب فكره [بـ] كثرة الظنون في الزوال عنها، و[من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غُرض مطلوبه على سمته لم يخطئه إذا [أ] دام حركته على ذلك السمت.فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »[1] .

قلنا إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » . فكل شيء له حقيقة ، وان في معرفة الحق كما ل الإنسان وتمامه . وهذه الحقائق كلية كما ذكرنا، لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات ، إذا لجزئيات لا تتناهى فكيف يحيط العلم بها ؟ و « في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ؛ وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذي جاءت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة

---

(١) الرسائل ١ / ٣٧٨ ـ ٣٧٩ .

صلوات الله عليها إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها » [1] .

وهكذا تنقسم الفلسفة ـ بحسب الكنـدي إلى علم وعمل ، أعني نظرية وعملية . فقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم ، فنقلها الكندي وزرعها في أرض العرب . لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء ، مما لا عهد لأحد في فلاسفة القدماء به . ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك ، بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس : فالفلسفة دا ليست سوى نظم النفس » [2] أي صورة عن النفس « لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة ألى علم وعمل ، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي . والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلَهية وعلم الأشياء المصنوعة . . . » . والأشياء أما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية

---

(١) الرسائل ١ / ١٠٤ .
(٢) ٢ / ٨ .

كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية . وواضح أن هذا التقسم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديد يختلف في روحه عن تقسم أرسطو و بعكس الاهتمامات الدينية التي تحتل المقام الأول في فلسفة الكندي .

لقد تأكدت شخصيته الإسلامية وستظل تتأكد باستمرار كما سنرى . والحق إننا كلما تعمقنا في فلسفة الكندي وجدنا أنه ـ على ما في فلسفته من عيوب ونقائص ـ « أقرب فلاسفة الاسلام إلى الاستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني . هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً . . . » كما يقول الدكتور أبو ريدة في تصديره للرسائل .

نظرية المعرفة

لا نعرف للكندي نظرية في المعرفة قائمة بذاتها ، بل نعثر له على آراء فيها متناثرة هنا وهناك في رسائله يجد الدارس بعض العنت في جمعها وتنسيقها والتأليف بينها ليخرج من ذلك كله بنظرية كاملة فيها يجتمع الشتات ويلتئم الشمل .

يتجلى الوجود الإنساني بنوعين من الوجود : وجود

---

(١) ١ / ١٠ ويكرر هذه العبارة أيضاً في كتابه (الكندي وفلسفته صفحة ١٠) .

الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا ولغيرنا من الكائنات الحية، ووجود العقل . فالمعرفة تبدأ بـإدراك الحواس ومباشرتها لمحسوسها،وهذا المحسوس غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال . . . فهو الدهرَ كله في زوال دائم وتبدل غير منفصل : وهو وأن كان لاثبات له في الطبيعة فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه (لادراكه) بالحس مع مباشرة الحس اياه[1] فنحن بذرك بالحس إن هذه ورقة ، وهذا كتاب ، وهذا جبل، وهذا زيد ، إلى غير ذلك من المحسوسات الجزئية . فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدرَكة بالحس مباشرة بلا واسطة، وهذه المباشرة هي الدليل على الوجود الخارجي . ومعنى هذا أن الادراك المباشر الذي يأتينا به الحس هو طريق التيقن من وجود الشيء . فالمعرفة الحسية إذن هي الخطوة الأولى في عملية المعرفة.

والخطوة الثانية هي المعرفة العقلية ، وتحصل بأمرين : بمباديء فطرية في العقل يضاف أليها معقولات كلية من الخارج . وهذه المعقولات موجودة هي أيضاً لأن العقل يدركها أدراكاً مباشراً . فإذا عجز شخص عن إدراك المعقولات وعن القول بوجودها تبعاً لذلك فليس معنى هذا أنها غير موجودة ، بل معناه ضعف الإدراك وعجزه . وفي ذلك يقول الكندي : « لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل عمي عنه كغَشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في

(١) انظر ١ / ١٠٦ .

شعاع الشمس »[1]؛ « إذ الأشياء كلية وجزئية : أعني بالكلي الأجناس للانواع ، والأنواع للأشخاص ، وأعني بالجزئية الأشخاص للانواع . والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني »[2] .

فالحس يدرك الوجود الحسي الجزئي ، والعقل يدرك الوجود العقلي الكلي . الأول يدرك المحسوسات ، والثاني يدرك المعقولات . وهذه المعقولات الكلية تعتمد في تحصيلها على مباديء عقلية موجودة في النفس بالفطرة يسميها الكندي (الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً)[2] يستمدها من طبيعة العقل ذاته لا من خارج . أما الذي يُكتسب من خارج فهو الأنواع والأجناس ، هذه الصور المعقولة الموجودة في الطبيعة . فالمعرفة العقلية إذن اضطرارية لاكسبية ، أي انها في طبيعة الإنسان العاقل .

والخلاصة إن المنهج الذي يتبعه الكندي في معرفة هذا العالم إنما يكون بالاعتماد على شهادة الحواس وما تقدمه من وقائع لايشك العقل فيها . يقول الكندي في مستهل رسالته (في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) : « ان في الظاهرات

---

(١) ١ / ١١٠ .

(٢) ١ / ١٠٧ .

للحواس . . . لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . . . لمن كانت حواسه الآلية موصولة [بـ] أضواء عقله ، وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه . . . وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكي عنده ـ في كل أمر شجر بينه وبين نفسه ـ العقل . فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل . . . واستوحشت من تولج ظُلَم الشبهات . . . فلم تضاد ذاتها ولم تتعصب لاضدادها »[1] فالكندي يأخذ إذن بالظواهر الحسية شريطة تفسيرها في ضوء العقل . فالعقل هو ضمانة الحس وبه نأمن الخداع واللبس والزلل.

عرفنا حتى الآن طريقين للمعرفة : طريق الحس وطريق العقل ، وهما ميسّر أن للإنسان بما هو إنسان ، على ألا يستقل أحدهما بنفسه بل يتعاونان معاً ، فيقدم أحدهما المادة الحسية ، ويحلل الثاني هذه المادة ويحكم لها أو عليها . وهناك طريق ثالث للمعرفة غير ميسُّر لكل أحد ، بل يختص الله به من يشاء من عباده يسميهم الكندي(ذوي الدين والألباب) . وإذا كان الكندي في الطريقين الأول والثاني يدين للفلاسفة قبله بمعرفتهما، فإنه في الطريق الثالث إنما يدين للإسلام ، وللإسلام وحدة . فهو فيلسوف مؤمن لا يرتضي لنفسه الخروج عن سمت الشريعة المطهرة ومجافاتها تقرباً للفلسفة وزلفى لها ، بل على العكس من ذلك نراه يُسخّر الفلسفة لخدمة أغراض الشريعة . هذا الطريق

---

(١) ١ / ٢١٤ ـ ٢١٥ .

هو طريق الوحي والإلهام الذي يختص الله به الانبياء وحدهم . ويسمي الكندي المعرفة التي تأتي من هذا الطريق بالمعرفة الإلهَية أو العلم الإلهي . وهو يعتقد أن بعض المبادىء التي لا تخضع للنظر العقلي أو المعرفة الحسية قمين بالعلم الإلهي أن يجد لها حلاً في اطاره الذي لا تصل أليه أفهامنا .

فطرق المعرفة إذن ثلاث : حسية وعقلية واشراقية . الأولى تحصل بالحواس الظاهرة والباطنة ، والثانية تتم بالاستدلال والاستنباط والبرهان والثالثة بالحدس والإلهام . وإذا كان الطريق الأول سهلاً لوقوعه في متناول الحواس وخضوعه لاحكامها ، فإن الطريق الثاني أصعب مراساً وأشد شكيمة ولا يتوفر إلا لأرباب العقول والبصائر الذين شأنهم التفكير والنظر والتمكن في المنطق ، لما يتطلبه ذلك من طول اللؤ وب في البحث والغوص على المعاني . وأما الطريق الثالث فهو طريق الانبياء والمرسلين الذين اصطفاهم الله واختارهم لحمل رسالته . وهيهات أن يصل إلى هذا الطريق أحد إلا بفضل من الله ورضوانه . فالله أعلم حيث يضع رسالته . وهذا يدعو الكندي إلى التفرقة المشهورة في هذا الباب بين علوم البشر وعلوم الأنبياء التي تميزهم من غيرهم والتي يعجز عنها البشر لأنها فوق الطبع والجبلّة الإنسانية عادة .

ولكل طريق في هذه الطرق الثلاث وسائله وأدواته ، ولكلٍ منهجه الخاص به . فلا تُطلب الأمور الإلهَية بالحس ولا الحسيةً بالإلهام . كما لا ينبغي أن نلتمس في كل مطلوب المعرفة البرهانية ، إذ البرهان لا يُطلَب إلا في بعض الأشياء دون بعض .

فانه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، وليس لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك لغير نهاية واستحال العلم على الاطلاق .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس . فلكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر . ولذلك ضل كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان . . . فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الإلهي حساً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (القضايا والاقيسة المنطقية وأنواع الاستدلال) ولا في أوائل البرهان برهاناً . فإنّا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وان خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مقاصدنا وعسُر علينا وجدان مقصوداتنا [١] .

وهكذا فإذا كانت العلوم الإنسانية تحصل بطلب البشر وتكلفهم وحيلهم المقصودة ، فان العلم الإلهي (علم النبوة) يحصل بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان ، وإنما هو يحصل ـ مع إرادة الله جل وتعالى ـ بتطهر النفس وانارتها للحق بتأييده وتسديده والهامه ورسالاته . «فإن هذا العلم خاصة للرسل ـ صلوات الله عليهم ـ دون البشر ،

---

(١) انظر ١ / ٨٦ ، ١١٠ ـ ١١٢ .

وأحد خوالجهم العجيبة ، أعني أياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر . إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير . . . فأما الرسل ـ صلوات الله علهم وبركاته ـ فلا [يُطلب هذا العلم] بشيء من ذلك (أي بالحيل المنطقية والرياضية) بل بإرادة مرسلها جل وتعالى ـ بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره ، [هكذا] تسيتيقن العقول أن ذلك من عند الله ـ جل وتعالى ـ إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجبْلها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد ، وتنعقد فِطَرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام »[1] .

وبعد، فان علوم الأنبياء مغايرة ـ من حيث مصدرها ووسائلها ـ للعلوم الانسانية . انها تفيض عليهم إلهاماً إلَهياً من غير تكلف ولا حُيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ، ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم ، وهي أرقى العلوم والمعارف . ودونها علوم الفلاسفة والعلوم البشرية . وإذا كان هناك من فرق بين هذين النمطين من العلوم : العلوم البشرية والعلوم الإلَهية ، فإنما ينحصر ذلك في الطريقة ، التي تؤدي إليها . معلوم الفلاسفة بخاصة والعلوم البشرية بعامة تحصل نتيجة لتكلف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة . فالحق فيها لا يتحصل إلا بالجهد الفكري والنظر الاستنباطي . ولذلك يجيء كلام الفلاسفة غامضاً ، لكنه يتدفق في قلوب الأنبياء تدفقاً فيأتي خالصاً واضحاً ، ويكون ذلك

---

(١) ١ / ٣٧٢ ـ ٣٧٣ .

بفعل إلهي يُطهِّر نفوسهم ويهيئها لتقبل تلك العلوم . ثم أن علوم الفلاسفة يغلب عليها التفصيل ، بينما علوم الأنبياء موجزة بيّنة محيطة بالمطلوب معصومة من الخطأ ، قريبة السبيل إلى العقل النيِّر الصافي ، محيطة بالمطلوب لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الازلي الكامل الذي لا يدرَك كنهه ولا يُسبَرَ غوره ، خلافاً للعلوم الأخرى .

التوفيق بين الحكمة والشريعة

وبناء على هذه التفرقة الحادة من نوعين من المعرفة ، خطا الكندي بالفكر الإسلامي خطوة تجاوزت المستوى الذي وصل إليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وارتفع بها من قضايا الكلام المحدودة إلى قضية الفلسفة والشريعة ، ونهج بينهما نهجاً توفيقياً .

فالنزاع بين العقل والنقل ، بين الدين والفلسفة ، بين الحكمة ولشريعة ، نزاع قديم لا تكاد تنطفيء له ناراً ويجفّ له مداد. فما برح العقل في صراع مستمر مع النقل ، يريد قوم أن يعللوا به الشرع ويتخذوه أساساً يستنتجون منه أحكامه ، وتريد طائفة أخرى أن لا تدع له مجالاً لسلطان : فهي تخشى منه مخالفته أحكاماً ثبتت عندها صحة روايتها وأيقنت بصدورها عن الوحي المنزَّل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم عليم .

وكان أصحاب الكلام يحملون عَلَم العقل ، وأصحاب الحديث يضربون بسيف النقل . كلٌ منهم يستهزيء بخصمه

ويثير عليه الحججُ والعلل ليكبت بها صوته ، وكلٌ مسترسل إلى نزعاته ، شديد في خصومته .

فأهل الحديث يرون أن حفظ الشريعة والاسلام موكول إليهم . فشأنهم حفظ الآثار ، وقطع المغاوز والقفار ، وركوب البراري والبحار . قبلوا ما شرع الرسول قولاً وفعلاً ، وحرسوا سُنّته حفظاً ونقلاً ، حتى ثبّتوا بذلك أصلها ، وكانوا أحق بها وأهلها . فالكتاب عُدتهم ، والسُّنة حجتهم ، والرسول مُنيتهم ، وإليه نسبتهم . لا يُعرِّجون على الاهواء ، ولا يلتفتون إلى الآراء . فهم حفظة الدين وخزنته ، وأوعية العلم وحَمَلته ، بذبِّهم عن السنن وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر . انهم خيار الناس ، ولولاهم لاندرس الاسلام ودالت دولته ، وفشا الكفر وقويت شوكته. وكم ملحد يروم أن يخلط بالشريعة مآ ليس منها. والله يذبّ بأصحاب الحديث عنها. فهم الحفاظ لأركانها ، والقوّامون بأمرها وشأنها . أولئك حزب الله ، إلا إن حزب الله هم الغالبون !

ولم يكن المعتزلة أجل إيماناً بالشريعة من أصحاب الحديث . دونها يناضلون، و في سبيلها يُستشهَدون . يتعصبون على أصحاب الحديث ويُنحون. عليهم باللَّوم، ويصفونهم بالسخف. وكان العقل لهم في ذلك حجةً واماماً. فاحلّوه المكان الأسمى، والمقام الأسنى، حتى استحازوا الطعن في الحديث الذي لا يستقيم مع منطق العقل ويسير في ركابه ، وتأولوا كل آية لا توزن بموازينه . وردوا كثيراً من أخبار العدول ، وشاع بين الناس الكثير من عيب المبتدعة على أهل

السنن الآثار ، وطعنهم على من شغل نفسه بسماع الاحاديث وحفظ الأخبار ، فلا حول لنا ولا قوة إلا بالله الواحد الجبار ! وظل الأمر كذلك حتى كثر الاضطراب واشتد الصراع بين الفرقين حتى أوشك الناس أن يقعوا في الفتنة أولعلهم وقعوا فيها. وصاروا بين شك يحيّرهم واهتمام يثير رغبتهم، وتنازعتهم الآراء والمذاهب وأصبحوا شيعاً واحزاباً. وكل فئة تنزع إلى هوى ترجع إليه، وتستحسن رأياً تعكف عليه . وعظمت البلوى وحُمَّ القضاء !

ولما نشأ الكندي الفى الامر على ما ذكرنا . وكان عليه بحكم اختصاصه أن يأخذ بناصر المعتزلة ليرتفع بهم من مستوى الجدل في الدين إلى أفق الفلسفة المجرد، وأن يردّ رأي المحدّثين ويكبتهم في جحورهم . لقد خاف على الدين من هذا الخصام . فقد جمع إلى قوة العقل الإيمان بالدين ، وإلى متانة الجدل سكينة النفس وعواطف القلب . فكان قوله بليغاً ، وحجته دافعة، ونفسه شفافة ، فترك لنا صحائف خالدة تؤ ثر . وحبذا لو وصل إلينا تراثه كله . والحق أنه سيدٌ في حلبته ، فعمد إلى ازالة الخلاف بين الدين والفلسفة بتقييد سلطان العقل تارة واطلاق العنان له تارة أخرى ، والأخذ بنصوص الشرع يمسك عن تأويلها حيناً ، ويؤ ولها حيناً آخر . . . واسعفه أخلاصه وقوة عارضته .

فقد كان الكندي مؤمناً بالفلسفة عاكفاً عليها ينظر فيها التماساً لكمال نفسه ، كما كان الاسلام جزءاً من ميراثه الروحي عزيزاً عليه يؤمن به ويخلص له ، حتى لا تكاد تخلو رسالة من رسائله من توكيد هذه الروح والكشف عنها . لذلك كان مدفوعاً

بدافع التوفيق الأساسي بين الدين والفلسفة .

فقد دافع الكندي عن الفلسفة دفاعاً لا هوادة فيه وقام بأول محاولة لتوطينها في دار الاسلام ومدافعة ما يعوق قومه عن تحصيلها والاقبال عليها من العصبية الجنسية والعصبية الدينية ، وندد بكل من يحاول ذم المشتغلين بالفلسفة .فمن الواجب مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم . فإذا كان من الأشياء الضرورية ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار المزيلة فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فأنهم وأن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا انساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصّروا عن نيل حقيقته. فلم ينل الحق أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم أما لم ينل منه شيئاً وأما نال منه شيئاً يسيراً . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

ويمضي فيلسوفنا في كتابه إلى المعتصم بالله قائلاً :

« فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق،إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فأنهم لو لم يكونوا، لم يجمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الاواخر من مطلوباتنا الخفية . فإن ذلك إنما أجتمع في الاعصار السالفة المتقادمة ، عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وايثار

التعب في ذلك » وغير ممكن أن يجمع في زمن المرء الواحد ، وأن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع . . . من شدة البحث وإلطاف النظر وايثار الدأب في اضعاف ذلك من الزمان الاضعاف الكثيرة « فأما أرسطو طاليس ، مُبرّز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا شيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك » !.

فإن قيل أن الفلسفة قد جاءتنا من بلاد الكفر والشرك أي بلاد اليونان الذين لا يدينون دين الحق ، فكيف نأخذ الحق عنهم؟ ردّ الكندي قائلاً : «وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وأن أتى من الاجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا]. فأنه لا شيء أولى يطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقائلة ولا بالآتي به ، ولا أحد بُخس بالحق ، بل كان يشرفه الحق » [1].

يُضاف إلى ذلك أن الكندي - ككل مفكر حر - يحسّ القلق والخوف من المحدّثين والفقهاء المتزمتين وسلطانهم. ولذلك لا نستغرب ما رواه ابن أبي اصيبعة من أن الكندي أوذي بسبب اشتغاله بالفلسفة . ولذلك كان لا بد له من محاولة التوفيق بين العقل والنقل لعل في ذلك ما يجعله بما من من الاذى . ولذلك نجد ابن النديم يذكر له

(١) ١ / ١٠٢ - ١٠٣ .

ضمن مؤلفاته (رسالة في اثبات الرسل) ينعى فيها على منكري النبوات انكارهم، أياً كانوا وأياً كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها، وأخرى في (نقض مسائل الملحدين). كما نجد ظهير الدين البيهقي يذكر أنه قد «جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»، وهناك رسالة تنسب إليه أيضاً (في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكلٌ قد خالف صاحبه) يدافع فيها عن أديان الوحي ويكشف عما هو مشترك بينها. ولا ندري ما إذا كان قد عرض في هذه الرسالة للتوفيق بين التوحيد الديني والتوحيد الفلسفي، وبالتالي بين الدين والفلسفة.

ولنرجع إلى تعريفه للفلسفة من أنها هي «علم الأشياء بحقائقها» كما مر معنا. وكيف أنه أدخل فيها «علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي إلى الخير ويتنكب عن الشر» وهذا في نظر الكندي ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله تعالى. ومعنى هذا ان الفلسفة هي علم الحق، وان الدين هو علم الحق، وبالتالي ان الحق لا يضاد الحق.

فهناك إذن اتفاق بين الفلسفة والدين، أو قل أن الحق مشترك بينهما معاً، هذه هي نقطة اللقاء: الفلسفة بحث عن الحق ومعرفة بالحق وعمل بالحق. كما أن الدين طلب للحث واهتداء الحق والتزام بالحق.

ولكن ما الحق؟ هنا يبدأ الفراق.

فالمحدثون وأهل السُّنة يسمون أنفسهم أهل الحق.

والمعتزلة يقولون : لا بل نحن أهل الحق . والخوارج لم يحملوا السلاح في وجه الشيعة والامويين والعباسيين وغيرهم الا لاقتناعهم أنهم وحدهم من دون سائر المسلمين أهل الحق . وقال الصوفية أنهم أرباب الحقائق والمتحققون بالحقيقة ، بل هم أول من فرق بين الحقيقة والشريعة ، فنسبوا أنفسهم إلى الحقيقة ، ونسبوا غيرهم من أهل الظاهر إلى الشريعة . وهكذا كان موقف كل فرقة من الفرق الأخرى كبرت أم صغرت .

أرأيت إلى اللقاء كيف يجرّ إلى الفراق ؟

الحق عند الكندي هو الله ، وهو كذلك عند المتكلمين ، وهو كذلك أيضاً عند الصوفية ، وهو كذلك عند المحدّثين ، بل أن الحق هو أحد أسماء الله الحسنى . وهذا ما لا تنكره أشد الفرق الاسلامية الأخرى تزمتاً . لقد ضاقت شقة الخلاف إذن بين الكندي وسائر فرق المسلمين . وكل ما بقي من تباين بين الفريقين ، فريق الفلاسفة الذين يتكلم الكندي باسمهم ، وفريق سائر المسلمين هو أن الفلاسفة جروا على تسمية النظر في الحق وطلبه والتحقق به (فلسفة) ، وسماه المتكلمون (علم الكلام أو علم التوحيد) ،وسماه الصوفية (التصوف) . . .

فالاتفاق إذن حاصل بين الدين والفلسفة . وإذا كان من خلاف بينهما فإنما ينحصر هذا الخلاف في طريق الوصول إلى الحق : فالفلسفة طريقها بالبرهان ، والمحدّثون طريقهم السمع والخبر ، وطريق الصوفية السلوك والصفاء . لقد تعددت الطرق والمقصد واحد . ولعل هذا ما يرمي إليه الكندي حين قال في

عبارته السابقة أن في علم الأشياء بحقائقها ، أي في الفلسفة ، « علم الربوبية وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذا جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وايثارُها » (١) .

فكل ما جاء به الرسول الصادق وما أدى عن الله عز وجل يمكن فهمه « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل واتحدَّ بصورة الجهل من جميع الناس » (٢) . غير أن المعاني التي جاء بها القرآن لا يفقهها إلا « ذو والدين والالباب » القادرين على فهم مقاصد كلام الوحي ، العارفين بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب . والا « جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الاسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات اللواتي ـ وأن كانت كثيرة في اللغة العربية ـ فإنها عامة لكل لغة . فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى أن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً ، كقولهم للعادل ، أعني معطي الشيء حقه : (عادل) ولضده الذي هو الجائر : (عادل) أيضاً . كما أن للكلام

---

(١) ١ / ١٠٤ .

(٢) ١ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

العربي معنى حقيقياً وآخر مجازياً فيجب في هذه الحالة حمل منطوق بعض الآيات القرآنية على أنها مجاز يشير إلى معان لا يصل إليها إلا المفكر المتدين اللبيب.

لذلك إذا رأينا تعارضاً بين الفلسفة العقلية والوحي المنزّل ـ وهو ما حمل بعض علماء الدين على محاربة الفلسفة ـ فيجب علينا في هذه الحالة تأويل النص الديني . فكل ما اداه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن فهمه « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل . . . فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وصدَّقه ثم جحد ما أتى [به] وأنكر ما تأول ذوو الدين والالباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه ، مظاهر الضعف في تمييزه إذ يُبطل ما يثبته ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك . . . » (١).

وقد عمد الكندي إلى التأويل في رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن المعتصم وسماها (رسالة في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) . فقد سأله الأمير أن يفسر قوله تعالى « والنجم والشجر يسجدان ».فليس المقصود بالسجود هنا معناه عند المسلمين . فان « السجود في اللغة العربية يقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض ، والزام باطن الكفين والركبتين الارض . ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا رُكبتان،وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجوده الطاعة»(٢) . ويستشهد الكندي

---

(١) ٢٤٤/١ ـ ٢٤٥.

(٢) ٢٤٥/١.

على ذلك ببعض أقوال العرب وأشعارهم .

فالسجود المقصود في الآية الكريمة ليس هو سجود الآدميين ، إذ الأشخاص العالية (أي الأجرام السماوية) لا يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي « إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، إنما المقصود به إظهار عظمة الله والانتهاء إلى أمر الآمر وطاعته والخضوع لأمره . فسجود النجوم معناه جريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي رسمها الباري تعالى والتي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية « إذ هي لازمة أسراحاً من الحركة بلا تغيّر ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ، وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كل الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد . فهي لازمة أمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبقاها باريها جلّ ثناؤه . . . فهي إذن مطيعة بيّنة الطاعة لما أراد بارئها جلّ ثناؤه »[1] .

على أن فيلسوف العرب يحاول إلزام أعداء الفلسفة والطاعنين فيها ، ولا سيما أولئك الذين يضاغنونه هو شخصياً ويُغْرون به العامة ويشنّعون عليه بعلوم الفلاسفة ـ أقول يحاول الكندي إلزام هؤلاء جميعاً بضرورة تعلّم الفلسفة ووجوب التمسّك بها إذ يقول :

فواجبٌ إذن التمسّك بهذه القنية النفيسة عند ذوي

---

(١) ١ / ٢٤٥ .

الحق ، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لِما قدّمنا ولما نحن قائلون الآن :

« وذلك انه باضطرار يجب على ألسِنة المضادين لها اقتناؤ ها ، وذلك انهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب . فإن قالوا انه يجب وجب طلبها عليهم . وإن قالوا انها لا تجب وجب عليهم أن يُحضروا (يبينوا) علّة ذلك وأن يُعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قُنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسِنتهم ، والتمسك بها اضطرار عليهم »[1].

وهنا ، وبعد أن استكمل الكندي وسائل الدفاع ، وقدم لها البراهين والأدلة التي أعتقد مخلصاً انه أفحم بها خصومه وشانئيه ، عمد إلى الهجوم على أعداء الفلسفة الذين يسميهم الكندي (أهل الغربة عن الحق) . فلا يتنكر للفلسفة - وهي علم الحق - الا « أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنتهم عن أساليب الحق وقلّة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة من الرأي والاجتهادفي الأنْفاع (المنافع) العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الانسانية - التي قصّروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة - بموضع الأعداء الجريّة الواترة (الجريئة

---

(1) ١/١٠٤ - ١٠٥.

المعتدية) ، ذبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم علماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً » (١) .

ويسأل الكندي الله ـ المطلع على سريرته والعالم اجتهادَه في تثبيت الحجة على ربوبيته وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نِحلهم المُردية ـ ان يحوطه ومن سلك سبيله بحصن عزه الذي لا يرام ، ويهب له النّصرة والتأييد والفلاح ، والظفر على أضداده الكافرين نعمتَه ، الحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٢) .

وهذه الروح التوفيقية تسري في جميع رسائل الكندي ومؤلفاته تقريباً ، إما على وجه الاجمال أو على وجه التفضيل . وقد اعتمدنا على رسالتين له وصلتا إلينا تناولتا هذه المسألة مباشرة وهما (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) و (رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) . وليس معنى ذلك أن دراسة هذه المسألة عنده مقصورة على هاتين الرسالتين فقط ؛ بل لقد عرض لهذه

---

(١) ١ / ١٠٣ ـ ١٠٤ .
(٢) انظر ١ / ١٠٥ .

المسألة أيضاً في (رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة). فهذه الرسالة التي يعالج فيها العلاقة بين حقائق الفلسفة وحقائق الايمان لا يتردد في التمييز بين طريق الشرع وطريق الحكمة وتبيان الفرق الجوهري بينهما، لا توكيداً لاستحكام العداء واللدد بينهما، بل لبيان خصائص كل منهما على حدة دون أن يستدعي ذلك خصومة أو نفرة. فتعدد طرق الحقيقة ومناهجها ان دل على الاختلاف فانه في نهاية المطاف لا ينفي التلاقي على أكثر من صعيد. ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على غنى الحقيقة لا على ضيقها وفقرها. وفي رأينا انه ما كتب رسالته الأخيرة (في كمية كتب أرسطوطاليس) ألا توطئة للتوفيق بين الدين والفلسفة واكتشاف أوجه التلاقي بينهما. وقد أفدنا كثيراً من هذه الرسالة في معالجة نظريته في النبوات والمعارف الالهامية التي تتدفق على الرسل والأنبياء بإذن الله وتأييده. وهو في سبيل التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الايمان لا يتردد في تأويل بعض المفاهيم الدينية، بحيث تتفق ومثيلاتها في الفلسفة، أي لكي تقترب من الاسلام، كما رأينا في رسالة (الابانة عن سجود الجرم الأقصى).

وزبدة القول، يجب ـ بحكم الشرع ـ اقتناء الفلسفة والجد في طلبها لمصلحة العقل والنقل، والدين والدنيا. هذه هي خلاصة رأي الكندي في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة. لذلك جدّ في طلبها في جميع مظانها. وكانت طريقته في ذلك جمع أقوال القدماء واستقصاءها « على أقصر السبل وأسهلها سلوكاً على

(٥) الكندي.

هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسُنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعُقد العويص الملتبسة ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق »[1] .

وقد ظلت مسألة التوفيق بين العقل والنقل ، بين الدين والفلسفة،على رأس المسائل التي اتسمت بها الفلسفة الاسلامية وطبعتها بطابعها ، إثباتاً لوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية من جهة ، وتهدئة لثائرة العرب على علوم العجم ومدافعة لنفرة المسلمين ـ أو الفريق المتزمت منهم ـ من هذه العلوم . لقد كانت هذه المسألة الهاجس الأكبر الذي أرّق الفلاسفة وأقلقهم واثار أقصى اهتمامهم . فكان لكل واحد منهم رأي ووجهة نظر ، ولكل منهم جتهاده وتفكيره ومازالت الآراء والاجتهادات تترى في هذا المضمار وتتوالى حتى تصل إلى ابن رشد.فهو أشهر من كتب في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأهم من تطرق إليها وعمق النظر فيها . لقد استوفى المسائل واستقصى الأسباب والمآخذ ووضع الحلول والأنظار حتى جمع فأوعى . لقد استبحر فيها وأوغل حتى لم يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها ـ أو كاد . وكتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) و(مناهج الأدلة في عقائد الملة) أكبر شاهد على ذلك.فقد عالجها في الكتاب

---

(١) ١ / ١٠٣ .

الأول ورسم أبعادها من الوجهة النظرية الصرف ، ثم فصّلها في الكتاب الثاني وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية . كما أفصح عنها أيضاً في ثنايا كتابه القيم (تهافت التهافت) فكان فذاً في معالجته ، وكان بدعاً في حلوله . لكن الفضل في ذلك إنما يعود إلى الكندي لأنه أول من شق الطريق ونهج السبيل . فهو أول من فطن إلى هذه المشكلة وأحسن تصويرها وقدم لها حلاً يقوم على أسس فلسفية راسخة . كما أنه بالتالي هو أول من أدخل الفلسفة في العالم الاسلامي وثبت أقدامها وأوجد لها مقاماً معترفاً به في حظيرته ، وجعلها جزءاً من تراثه وتطلعاته وقيمه ، وصيغة من صيغ التعبير عن ذاته ومعنى وجوده . وما على اللاحقين من بعده إلا أن ينهجوا نهجه ويقتفوا خطاه !

العلم الطبيعي

كان المراد بالعلم الطبيعي عند اليونان انه علم الحركة ، إذ ليس في الطبيعة شيء آكد ولا أجلى من الحركة في نظام الأشياء ، فالحركة هي الفعل الأساسي للطبيعة ولا شيء أظهر من الحركة . ومن هنا انطلق أرسطو في فحصه للأشياء باحثاً عن الحركة لينتقل منها بعد ذلك إلى غيرها . ففي الطبيعة أشياء تتحرك ، وعن هذه الأشياء يجب أن يصدر كل من يتصدى لدراسة الطبيعة [1] .

ويكاد لا يخرج الكندي عن هذا التصور الارسطاليسي

---

(١) للمزيد من المعلومات في هذا الموضوع انظر كتابنا : المرجع في تاريخ العلوم عند العرب . ابتداء من الصفحة ٣١٨ .

للعلم الطبيعي،فهو يتفق تقريباً مع أرسطو في الأفكار الأساسية لعلم الطبيعة ، أي انهما يتفقان في الناحية العلمية الكونية بالمعنى القديم لهذه الكلمة . أما الخلاف الكبير بينهما فهو فيما بعد الطبيعة ، كما سنرى في حينه . فالعلم الطبيعي الذي يقرره الكندي هو الذي ساد ـ باستثناء بعض الاضافات التي سنأتي على أهمها ـ منذ أرسطو قرابة عشرين قرناً من الزمان ولم تتزعزع أسسه إلا منذ طلائع عصر النهضة عندما أخذ يستقل عن الفلسفة ويتخلص من جميع رواسبها . فالطبيعة بحسب تعريف أرسطو علة أولى لكل متحرك ساكن ، يريد بذلك أن الجسم الطبيعي يتحرك بالطبع حتى يبلغ موضعه الطبيعي فيسكن . فالنار والهواء حركتهما إلى أعلا والماء والتراب حركتهما إلى أسفل . ولم يخرج الكندي في آرائه الطبيعية عن هذا الاطار،فهو يرى كأرسطو « ان علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علةً وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة . فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلة باختلافها طبائع المتحركات بها »[1] .

والحركة هي تبدل الأحوال . فتبدل مكان كل أجزاء الجرم (الجسم) فقط هو الحركة المكانية ، وتبدل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو بالبعد عنه هو الربوّ والاضمحلال ، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون

---

(١) الرسائل ٢ / ٤٠ .

والفساد . لذلك تنقسم الحركة إلى ستة أنواع : أولها الكون وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الربوّ ، وخامسها الاضمحلال ، وسادسها النُقلة من مكان إلى مكان [1] .

والحركة لا بد لها من متحرك ، وهو الجرم (الجسم) . ويُعرّفه الكندي بأنه جوهر طويل عريض عميق ، أي ذو أبعاد ثلاثة . وأرسطو هو أول من قال بالجوهر فقسمه ثلاثة أقسام : الهيولى فقط ، أو الصورة فقط ، أو المركب من الهيولى والصورة ، وهو الجسم ، وفي اصطلاح الكندي الجرم .

والهيولى كما يُعرفها الكندي هي ما يقبل ولا يُقبل، والهيولى هي ما يُمسِك ولا يُمسَك ، والهيولى إذا ارتفعت ارتفع ما هو غير لها (أي ما هو مغاير لها : الصورة) . أما إذا ارتفع ما هو غير لها فهي نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كل شيء . وهي ما يقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حد (تعريف) بتة [2] . والهيولى موضوعة للانفعال [3] (للتلقي ، فهي إذن سلبية) . فهي متحركة ، والطبيعة علة حركتها ، لأنها (أي الطبيعة) هي كما ذكرنا علة أولية لكل متحرك ساكن .

وفي الهيولى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولى ، تلك القوة هي الصورة ، فهي (أي الصورة) التي يتميز بها شيء عن

---

(١) انظر مثلاً ١ / ٢٠٤ ، ٢١٦ ، ٢ / ٢٢ - ٢٤ .
(٢) ٢ / ١٨ .
(٣) ١ / ١١١ .

شيء من حيث الجوهر والكيف والكم إلى آخر المقولات ، وبها قوام كل شيء[1] .

هذان الجوهران (الهيولى والصورة) ـ اللذان لا يقول أرسطو بغيرهما واللذان يتفق فيهما الحكيم اليوناني مع فيلسوف العرب الأول ـ لا يكتفي بهما هذا الأخير بل يضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يتقوم الجسم الأبها. وقد فصّل القول في هذه الجواهر جميعاً في رسالة قائمة بذاتها سماها (كتاب الجواهر الخمسة). فالجواهر خمسة عند الكندي ، لا اثنان كما يقول أرسطو . فقد أضاف الكندي إلى الهيولى والصورة الارسطاليسيين ثلاثة جواهر أخرى لا يتجوهر الجسم إلاّ بها ، وهي المكان والزمان والحركة . ففي كل شيء مادي كما يقول الكندي « توجد هيولى يكون [هذا الشيء] منها ، وصورة يُرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته (أبعاده : طول ، عرض ، عمق) ـ وذلك لأنه لا جسم يتهيأ له ان يكون موجوداً إلا في مكان وفي نهايات . وفيه أيضاً حركة يوجد بها كونه »[2] . فلا جرم بلا حركة ، لأن الطبيعة مبدأ حركة الأجسام وسكونها ؛ ولا بد للجرم أن يشغل مكاناً ، وهو ما يعبر عنه بالحدود الرياضية من طول وعرض وعمق ؛ ولا بد له من زمان ، لأن الزمان هو عدد الحركة كما سنرى ، فان كانت حركة

---

(1) ٢ / ٢٠ .

(2) ٢ / ١٤ .

كان زمان ، وإلا لم يكن . وهذا رأي جديد في الفلسفة الطبيعية ابتكره فيلسوف العرب ويدين له وحده مخالفاً فيه المعلم الأول . وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي ، بل ان العلم الطبيعي عنده هو علم الحركة كما قدمنا ، إلا أن الحركة لم ترتفع عنده إلى مستوى الجوهر . كما ان ارسطو قال بالزمان والمكان قبل الكندي ، لكنهما كانا مجرد مقولتين عنده دون أن يبلغا مرتبة الجوهر . وشتان بين الجوهر والمقولة .

والأجسام البسيطة (العناصر) المتحركة أربعة : الماء والأرض (التراب) والنار والهواء . والكيفيات أربع أيضاً : اثنتان فاعلتان (أي تؤثر ذواتاهما فينا مع المباشرة ، أعني عند مباشرة الحس لهما) وهما الحرارة والبرودة ، واثنتان منفعلتان (لا تؤثران فينا مع المباشرة بالفعل) وهما الرطوبة واليبس [1] . والحرارة فاعلة (سبب) الخفة ، والبرد فاعل الثقل ، واليبس فاعل السرعة ، والرطوبة فاعلة الابطاء [2] .

وهذه العناصر طبقات بعضها فوق بعض ، مكانها عالمنا الأرضي . فالأرض هي عالم الهيولى والصورة ، وهي عالم العناصر الأربعة ، عالم الكون والفساد . وهي كرة ثابتة في وسط العالم ، تحيط بها كرة من الماء ، ثم كرة من الهواء ، وأخيراً كرة من النار . وهنا ينتهي العالم الأسفل . والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة

(١) ٢ / ٤١ .

(٢) ٢ / ٤٣ .

بكليتها ، فلا يكون ويفسد إلا ما تركب منها . فأما أشخاص العناصر بكلياتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيّره الله جل ثناؤه لها (١) . وأما المركبات منها ، أعني الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك ، فكائنة فاسدة . فزيد مثلاً فاسد بشخصه ، والشجرة ستتفكك وتنحل عناصرها يوماً ما ، وكذلك المعادن وستتلاشى جميعاً وستعود إلى عناصرها التي تركبت منها ، وستظل هذه العناصر باقية إلى ما شاء الله ثم يفنيها الله بعد ذلك . ومعنى هذا ان العالم له نهاية في الزمان ، وهذا مخالف لرأي أرسطو الذي يقول بقدم العالم والمادة والعناصر وبأبديتها جميعاً . فهو ينكر خلق المادة من العدم أو إعدامها وافناءها .

وعالم العناصر هذا ، عالم الكون والفساد ، أو عالم ما دون فلك القمر ، يقابله العالم الأعلى أو عالم ما فوق فلك القمر ، عالم الأجرام السماوية ، وأعلاها الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ويسميه الكندي (جسم الكل) . وهذا الجسم لاملاء بعده لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ، لأن معنى الخلاء « مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً ، فان كان مكان كان متمكن اضطراراً ، وان كان متمكن كان مكان اضطراراً . . . » (٢) . فهذا العالم لا يعرض له الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي قدره الله له . فالكون والفساد

(١) ١ / ٢٢٠ .
(٢) ١ / ١٠٩ .

إنما يكون فيما دون فلك القمر ، انه إنما يكون في ذوات الكيفيات المتضادات ، وان الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبس هي أوائل الكيفيات المتضادة ، وان الجرم الأقصى من العالم ، أعني ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك ، لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس (١) ولا خفيف ولا ثقيل (٢) . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل يثبت الكندي في رسالة (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) ان الفلك بجميع أجرامه حي ، وان للاجرام الفلكية الحس البصري والحس السمعي فقط من أنواع الحس ، ولها قوة التمييز . فهي إذن ناطقة اضطراراً . ومن ثم فالأجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ، بريئة عن قوى الشهوة والغضبية ، متحركة حركةحيوانية مؤثرة في العالم الأسفل . فهي فاعلة فيما دونها وهي القوة النفسانية الشريفة في كل واحد من ذوات الأنفس على قدر الأمر الأصلح كإنسان مثلاً . ولذلك سمى ذوو التمييز من حكماء القدماء الانسان (عالماً صغيراً)، إذ فيه جميع القوى الموجودة في الكل، أعني النماء والحيوانية والمنطقية(٣).

حدوث العالم

ومع أن الكندي قد حذا حذو أرسطو في أكثر من مسألة ، وان منطلقه في كثيرمن الآراء كان أرسطو الذي كان الكندي يتوكأ

---

(١) ١ / ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) انظر ٢ / ٤٥ .

(٣) انظر ١ / ٢٤٤ - ٢٤٥ .

عليه في أقواله وآرائه ، فقد خالفه في أكثر من موضع وانفصل عنه في كل ما يمسّ شؤون العقيدة ويعارضها .

لقد كان أرسطو يقول بقدم العالم وقدم الزمان وقدم الحركة دون أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته ، لأن تفكيره في هذه المسألة بالذات إنما يدور في حلقة مفرغة ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشىء عن التحليل المتعسف والرغبة في فرض الرأي قبل أن يستكمل شروطه فمذهبه رغم ما فيه من جهد صادق ورغبة مخلصة للوصول إلى الحقيقة ، مذهب مفكك مليء بالثغرات والفجوات التي لم يستطع سدها . فكيف تتحد المادة بالصورة أو تنفصل عنها وما الذي يدعوها إلى ذلك؟ وما حقيقة العشق بين الله والعالم ؟ وما هي حاجة المادة إلى الاتحاد بمعشوقها إذا كانت قديمة في غنى عن هذا المعشوق الذي لا يعبأ بها ولا يدري من أمرها شيئاً ؟؟ مجموعة من المتناقضات والأوهام لا يبدو ان أرسطو قد أحس بها أو تنبه إليها بل ظل يحشدها ومضى لا يلوي على شيء ليصل إلى غايته عنوة وعلى أي وجه اتفق . ويعود السبب في ذلك إلى ما يتراكم في فكرة أرسطو عن الله من تراث ميثولوجي عريق ومأثورات وثنية لم يستطع التخلص منها . فهو بين نارين : أخيلة أسطورية قديمة تفعل فيه وعقل علمي رائده الوصول إلى الحقيقة المجردة . ان مذهبه كما يقول أستاذنا الدكتور أبو ريدة : « شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعي ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن في هذا المذهب بشيء واضح . أما الكندي فقد تهيأت له من الاسلام فكرة الإله الذي هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت

نظام الأشياء عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها وهذا هو الرباط الأساسي لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون . وهو بذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعي . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكي وقدم الحركة والمتحرك بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته وتفكيره من أوله إلى آخره لا يخرج عن الدور ولا يبرأ في الخبط في عالم الوهم الناشىء عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكرُ موضوعَه . أما الكندي فهو يقرر معنى الابداع والحدوث بوضع تام ويمضي بعد ذلك في إثباته . . . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إلَهٍ هو في الحقيقة غير فعّال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله، مع استقلالهما التام في الوجود ، فان الكندي بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلَهي يتجلى فيه نظام هو تحقيق الارادة الإلهية الحكيمة ، وان العالم من هذا الوجه منتهٍ لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الاسلام . وهذا الفرق طبيعي بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسري في تفكيره الروح الفنية اليونانية ،ولا يستطيع بعد مأثور فلسفي طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربي واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل . وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحاً من وضوح الاسلام وفصله بين الأشياء فصلاً تاماً »(1) .

(1) انظر تصديره للرسائل صفحة ٨٠ (١٤) ـ ٨٠ (١٥) وقد كرر ذلك أيضاً في كتابه : الكندي وفلسفته صفحة ٩٤ ـ ٩٥ .

ولا تكتمل هذه الصورة التي رسمها الدكتور أبو ريدة لبيان الفرق في التفكير بين الفيلسوف اليوناني والفيلسوف العربي دون ان نضيف إليها أيضاً مقارنته بين كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو و (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى) وهما الكتابان اللذان يعبران أكثر من أي كتاب آخر للفيلسوف عن قوة التفكير الميتافيزيقي لكل منهما ومدى وحدته وتماسكه،خاصة فيما يتعلق بالمسألة التي نحن بصددها .

ويتابع الدكتور أبو ريدة كلامه السابق قائلاً :

« وإذا قارنا بين كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو و (كتاب الفلسفة الأولى) للكندي تجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . ان كتاب (ما بعد الطبيعة) ـ بحسب رأي النقاد ـ كتاب تنقصه الوحدة الكاملة . . . وفيه فجوات،وترتيبه الحالي موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يُعدّ بحق تلخيصاً أو إكمالاً لأجزاء من كتاب (الطبيعة) . ومع هذا كله فهو على الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جداً ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحبير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي (الطبيعة) و (ما بعد الطبيعة) للمعلم الأول ، ان مذهبه فيما بعد الطبيعة ، وفي الربوبية بنوع خاص ، نتيجة لمذهبه في الطبيعة ، وفيما عدا مذهب أرسطو في لا جسمية المحرك الأول وكونه عقلاً يعقل ذاته فحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة

الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرَهاً ، والتصورات الحسية أو التصورات التي لا تنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك،وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة ؟ أو ماذا يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادي المقفل [1] ؟ الحق ان فكرة المادي الممكن وغير المادي المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماماً .

« مهما يكن من شيء ، فان الكندي عرف كتب أرسطو ، وعرف كتاب (ما بعد الطبيعة) كاملاً في الغالب،لأن ابن النديم يقول ان اسطات نقله للكندي [2] ، ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين (كتاب الحروف) ـ وهذه هي تسمية كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو عند العرب ـ وبين (كتاب الفلسفة الأولى) للكندي ، لأن ذلك بحث قائم بذاته . ويكفي ان نلاحظ أن كثيراً من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي (الطبيعة) و (ما بعد الطبيعة) موجود في كتاب الكندي ، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي

---

(١) راجع آخر كتاب (الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلاً كتاب (الفهرست) صفحة ٢٥١ .

لآراء المتقدمين ، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك ـ وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغاً كبيراً من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة . كما انه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات ، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شيء يستحق الذكر . وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب . ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه ـ بحسب الجزء الذي بين أيدينا ـ نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية ـ وهو معرفة العلة الأولى أو « الحق الأول الذي هو علة كل حق » سيراً منطقياً منظماً تنظيماً جيداً ، تاركاً كثيراً من التفاصيل وضارباً صفحاً عن التكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة إلى الغرض الأساسي عند الكندي . فكتاب الكندي ، عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام على صفاته وعلاقته مع العالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندي ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفي عربي إسلامي ، له طابعه الخاص الذي لا يصح أن يقلل من شأنه انه يسير في تيار التراث اليوناني ، لأن الكندي يخالف أرسطو في المفاهيم وفي الأدلة وفي الغاية . وليس الخلاف في وجهة نظر الدين ، وان كانت جديرة بالتقدير، بل هو في بعض النقاط الكبرى خلاف عقلي فلسفي

من الطراز الأول» [1] .

لقد كان هذا الاقتباس الطويل استطراداً ضرورياً لمعالجة مسألة حدوث العالم عند الكندي وبيان أهميتها في نظام تفكيره ومعرفة رد الفعل السلبي الهائل الذي أحدثته نظرية قدم العالم الارسطاليسية في عقول المسلمين ومدى التحدي الذي سيشعرون به حيالها . وهنا نفهم موقع نظرية الكندي في «الاستراتيجية» العقلية الاسلامية ، والمواجهة الحضارية بين نمطين متباينين من التفكير ووجهات النظر . والواقع ، ان مشكلة قدم العالم قد أثارت جدلاً طويلاً ومناقشات حامية حادة في العالم الاسلامي . إذ أن قبول الموقف الارسطاليسي إنما يعني انتفاء صفة الخلق عن الله تعالى وان العالم لا يحتاج إلى خالق لأن طبيعته الوجود . وهذه المسألة من المسائل الهامة الثلاث التي كفّر الغزالي بها الفلاسفة لقولهم بها . فله موقف معروف منها في كتابه (التهافت) الذي ينقض فيه مقالة أرسطو والمتفلسفة الاسلاميين من شيعته ويثبت تهافت حججهم وبراهينهم .

فالكندي يعتقد ـ خلافاً لأرسطو ـ أن العالم حادث لا قديم ، وانه خُلق لا من شيء ، وان الله هو الذي خلقه من عدم ، وان له مدة مقدرة ، وان وجوده متوقف على علته ، كما ان

---

(١) انظر تصدير الدكتور أبي ريدة للرسائل صفحة ٨٠ (١٥) ـ ٨٠ (١٧) وقد تكرر ذلك أيضاً في كتابه : الكندي وفلسفته صفحة ٩٥ ـ ٩٧ . ولقد أطلنا في الاقتباس لأهميته البالغة ولأنه ينفعنا كثيراً في دراستنا للفكر الفلسفي في الاسلام ، لا لفلسفة الكندي وحده .

مدة وجوده متوقفة على إرادة علته . فالارادة الخالقة تستطيع أن تفني العالم كما بدأته أول مرة .

ففي رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) يُعرِّف العلة الأولى بأنها « مبدعة فاعلة ، متممة الكل ، وغير متحركة » وحدّ الابداع « إظهار الشيء عن ليس » وإلى هذا المعنى أيضاً يذهب أكثر المفكرين الدينيين . فالجوزجاني مثلاً يقول في تعريف الابداع انه « إيجاد الشيء لا من شيء ، أو هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان . . . » . وبهذا المعنى فالعالم حادث لأنه مبتدَع ابتداعاً عن عدم ككل شيء سوى الله . وقد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك وما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها . والعناصر قد أبدعت لا في اماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض . وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ـ من المكان الذي أبدِع فيه ـ حيّزَهَ الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته [1] .

ويقول الكندي في نص آخر ان الله عز وجل هو الذي قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة وهو الذي رتبها « ووضعها بين الكثيف الذي ليس فيه [شيء] لطيف بتة ، وبين اللطيف الذي ليس فيه [شيء] كثيف بتة ، وذلك لكي تكون سُبلاً ومحجة من علم الجواهر [المادية] إلى علم [الأشياء] الإلٓهية ، لأنه لولا ذلك لما

---

(١) انظر ١ / ٦١ ورسالة الكندي في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ١ / ٢١٤ فما بعدها ، ورسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ٢ / ٤٠ وما بعدها .

عُلم اللطيف من الكثيف »[1] .

فإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلي ناشىء عن شوق المادة إلى الله ، فان الكندي يثبت أن العالم مخلوق بفعلٍ إرادي حكيم يحقق المشيئة الإلّهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة الى الفعل، ينتهي الى ارادة فاعلة أو إلى أمر الآمر ، وهذا عنده معنى من معاني الطاعة ، بل السجود لله . ومع ان الكنـدي لا يخفي عليـه معنى العشق بـالمفهـوم الارسطاليسي وفعله في الأشياء ، بل يستخدم هذه اللفظ كثيراً[2] ، فإنه في اطار تفسيره للعلاقة بين الله والعالم يتجاهل فكرة ارسطو في عشق المادة لله ويؤكد ان هذه العلاقة انما هي علاقة طاعة للارادة الخالقة ، تحقيقاً لقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا اتينا طائعين » . فالعلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق اي الفعل الحق ، وهو ايجاد المحدَثات بمادتها وصورتها ، ايجاداً اصلياً حقيقياً ، لا بطريق العشق وبالعلة الغائية كما كان الحال عند أرسطو أو بطريق الفيض كما هو عند أفلوطين . وبعد ان كان العالم قديماً عند ارسطو لا حاجة به الى موجد ، وبعد ان صدر صدوراً فيضياً ضرورياً عند أفلوطين ، وبعد ان كانت العلاقة بين الله والعالم هي علاقة عشق

---

(١) ٢ / ١٠ ـ ١٢ .

(٢) انظر مثلاً ١ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠ من الرسائل .

يجذب العالم الى الله من غير ان يعبأ المعشوق بالعاشق أو يَبلغه أمْرُه ـ لأن الكامل الشريف لا يتصل بالناقص الخسيس ولا خَبَرَ له به أصبحت هذه العلاقة علاقة فعل وتأثير وإيجاد وتدبير وهي سارية في العالم حافظة لوجوده في الزمان، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل، وارادة حكيمة تمنحه العناية والاستمرار. فوجود هذا العالم صار متوقفاً على علته، ومدة وجوده مرهونة بارادة هذه العلة.فالارادة الخالقة تستطيع ان تغني العالم فيعود لا الى شيء كما كان قبل ان يوجده خالقه. وذلك بفضل ما يتصف به هذا الخالق من صفات الابداع والارادة والقدرة الحكيمة الفعالة التي يسري فعلها في الكون والتي تصدر من فيض الجود والرحمة. وهكذا يرتبط الله بالكون برباط فعل الخلق الحقيقي والابداع الشامل والتدبير المستمر والعناية من جانب الله، وبرباط الطاعة والسجود من جانب الكائنات. واستجابتها لتحقيق مقتضيات الارادة المبدعة، وذلك بسيرها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم. وهكذا يحل محل التحريك عند ارسطو ذلك الابداع الاصيل الذي جاء به الكندي والذي استلهمه من إله القرآن، ويستعاض عن عشق الكائنات المادية لمحركها بانقيادها وشهادتها لموجدها وسجودها(١). وهكذا أيضاً يتوقف كل شيء على الارادة الإلهية الفاعلة، بحيث لو تخلى الله لحظة عن العالم لزال من الوجود

---

(١) انظر تصدير الدكتور أبي ريدة للرسائل ١ / ٨٠(٣)ـ ٨٠(٤) وكتابه: فلسفة الكندي صفحة ٨٣ ـ ٨٤.

كأن لم يكن .

وليثبت فيلسوفنا حدوث العالم عمد الى مبدأين قال بهما أرسطو من قبل : « الأول ان اللامتناهي لا يمكنه أبداً ان يتحقق كله بالفعل » ، اي لا يمكنه ان يخرج كله الى الوجود ، والثاني هو « ان الجسم والزمان والحركة مرتبط بعضها ببعض في الوجود لا يسبق أحدها الآخر » . ثم يطبق الكندي هذين المبدأين الارسططاليسنيين تطبيقاً مستقيماً دقيقاً ليصل الى نتيجة ينكرها ارسطو ويثور عليها ، ولا سيما اذا قال بها تلميذ ينتسب اليه ويتعصب لفلسفته ، هذه النتيجة هي ان الجسم والحركة والزمان هي جميعاً متناهية ، وبالتالي لها بداية في الزمان ، فهي اذن حادثة ، والكون الذي يتألف منها حادث هو أيضاً . والكندي ينتهي الى هذه النتيجة معتمداً على مقدمات رياضية واضحة معقولة ، يسميها (المقدمات الأوَل الحقية المعقولة بلا توسط) ، اذا فحصناها وجدنا انها في حقيقة امرها قضايا بديهية بيّنة بذاتها لاتحتاج إلى مابينها . وهذه المقدمات وردت في أربع رسائل على الأقل ، وهي (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) و(رسالة الكندي الى احمد بن محمد الخراساني في ايضاح تناهي جرم العالم) و (رسالة الكندي في مائية (ماهية) ما لا يمكن ان يكون لا نهاية [له] وما الذي يقال « لا نهاية له ») و (رسالة يعقوب بن اسحق الكندي الى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . وهي تختلف من رسالة الى اخرى في العدد والصياغة اختلافاً طفيفاً . وسنجمعها كلها هنا تسهيلاً لمأخذها .

وهي :

١ ـ ان كل الاعظام (الاجرام) التي ليس منها شيء اعظم من شيء ، متساوية [١] .

٢ ـ الاعظام المتساوية ، أبعادُ ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة [٢] .

٣ ـ الجرم ذو النهاية ليس لا نهاية له [٣] فما كان محصوراً في المتناهي هو متناه بتناهي حاصره ضرورةً [٤] .

٤ ـ اذا زيد على احد الاعظام المتجانسة المتساوية عِظم مجانس لها صارت غير متساوية [٥] (أو صار العظم المزيد عليه اعظمها واعظم مما كان قبل الزيادة) [٦] .

٥ ـ كل جرمين متناهيي العِظم (أو أكثر) إذا جُمعا (أو جُمعت) كان الجرم الكائن عنهما متناهي العِظم (أو كانت جملتها متناهية) . وهذا واجب في كل عِظم وكل ذي عِظم [٧] .

---

(١) ١ / ١٨٨ ، ٢٠٢ .

(٢) ١ / ٢٠٢ .

(٣) ١ / ١٩٠ ـ ٢٠٢ .

(٤) ١ / ١٩٦ .

(٥) ١ / ١٨٨ .

(٦) ١ / ٧٠

(٧) ١ / ١٩٠ ـ ٢٠٢ .

٦ ـ وان الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعض (١) الاعظم منهما أو بعض بعضه (٢) .

٧ ـ ان كل شيء ينقص منه شيء فان الذي يبقى اقل مما كان قبل ان ينقص منه (٣) .

٨ ـ وكل شيء نقص منه شيء ، فانه اذا ما رُدّ اليه ما كان نقص منه ، عاد الى المبلغ الذي كان أولاً (٤) .

وهذه المقدمات جميعاً تنطبق على الجرم والزمان والحركة ، بمعنى أن هذه الأشياء الثلاثة (الجرم والزمان والحركة) تزيد وتنقص وتتساوى بحسب المقدمات السابقة ، لان القاسم المشترك بينها جميعاً انها ذات اقدار ويعبّر عنها بالأرقام تعبيراً كمياً. ولئن دل على شيء فإنما يدل على ارتباط الحركة بالزمان، وارتباط هذين بالجرم (الجسم) . فالزمان مدة تعدها الحركة (٥) . فان لم يكن حركة لم يكن زمان. وان لم يكن متحرك ـ وهو الجرم ـ لم يكن حركة . فان لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة . وان كان زمان فحركة، وان كانت حركة فجرم . فان لم يكن زمان لم تكن مدة تعد ها الحركة ، لانه ان كانت حركة متتالية فلا بد لها من طرفين :

---

(١) في الأصل (بعد) ولا معنى بها وقراها الأهواني (يَعُدّ) ولا معنى لها أيضاً. وتعتقد أنها من خطأ النساخ.

(٢) ١ / ١٩٥ ، ٢٠٢ .

(٣) ١ / ١٩٤ .

(٤) ١ / ١٩٤ .

(٥) ١ / ١٩٦ .

طرف يصلح ان يكون بداية وطرف آخر يصلح ان يكون نهاية . فان لم يكن حركة فليس موجوداً مدة ولا حركة ، وان لم يكن حركة ولا زمان لم يكن طرفان ، وان لم يكن طرفان فلا مدة ، وان لم يكن مدة فلا جرم . فاذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ، فهي تحدث معاً [1] .

وليس يمكن ان يكون زمان لا نهاية له في البد و (البدء) ، لأنه ان كان زمان لا نهاية له في البد ولم يتناه إلى زمن مفروض بتة ، وإلا كان اللامتناهي متناهياً ، وهوخُلف . فلو ان كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له فكيف امكن الانتهاء إلى الحركة الحالية، أو الزمان الحالي، أي كيف تأتّى ذلك بعد أن يكون ما لا نهاية له ـ سواء كان حركة أو زماناً ـ قد تحقق بالفعل ؟ ما هذا الاغاية الاحالة. فاذن إنية (وجود) الزمن متناهية. وقد اسلفنا ان الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية . فاذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان بأزلي ، بل لا يوجد إلا ذات أزلية واحدة في بدو الأنية، وهي الذات الإلَهية، واذن، فليس شيء البتة مما هو موجود بالفعل لا نهاية له . فلا يوجد لا نهاية إلا في حيِّز الا مكان الذي لم يتحقق منه شيء ، والامكان هو وجود بالقوة ، ولذلك فهو غير متناه ، لكنه ما ان يوجد منه شيء بالفعل ، فهذا الموجود بالفعل متناه له بداية ونهاية في الزمان [2] .

---

(1) ١ / ١٩٦ ـ ١٩٧ ، ٢٠٥ .

(2) ١ / ١٢٢ ، ١٩٦ ـ ١٩٨ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٧ .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم ، فمتناه أيضاً ، اذ الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه متناه أيضاً [1] .

والخلاصة ، ليس الزمان فصلاً من لا نهاية ، بل هو فصل من نهاية اضطراراً . وليس يمكن ان يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل، لأنه ان كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتنعاً ان يكون لا نهاية له كما قدمنا ـ والأزمنة متتالية زمان بعد زمان ـ فانه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان ، كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً . فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء محدود الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، اعني ان له فصلاً مشتركاً للماضي منه وللآتي ، وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة وبداية [2] الآتي الأولى . فهو محصور في المدة التي يسميها الكندي « من ـ الى » . فهو اذن ذو طرفين : طرف أول وطرف أخير . وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناه بتناهي حاصره . فان محمولات الجرم التي لا قوام لها إلاّ به والمحصورة فيه متناهية بتناهي الجرم . فاننا اذا امعنّا النظر في كل نقطة معينة من الحركة أو الزمان ، كانت هذه النقطة حداً فاصلاً ،

---

(١) ١ / ٢٠٣ .

(٢) في الأصل « نهاية الآتي الأولى » ونعتقد أنه خطأ مطبعي .

وكان كل ما سبق هذا الحد وكل ما اعقبه متناهياً بالضرورة على ان نفرق في هذه الحال بين الماضي الذي انتهى والمستقبل الذي لا ينتهي منه إلا ما يقع بالفعل. أمّا ما لم يقع فلا يزال بالقوة، وبهذا الاعتبار فهو (أي الزمان الآتي الذي لم يقع بعد) لامتناهٍ. فما يسري على الماضي منه يسري على المستقبل من حيث التناهي والزيادة والنقصان. فليس يمكن ان زيد على الزمان المحدود ان تكون الجملة لا محدودة. فكلما زيد على الزمان المحدود زمان محدود مثله كانت الجملة محدودة. فليس يمكن ان يكون الزمان الآتي بالفعل لا نهاية له.

الزمان ليس شيئاً قائماً بذاته مستقلاً عن الانسان والأجرام والحركات، وانما هو مدة وجود الجرم. فما ان يوجد الجرم حتى يتحرك وبالتالي حتى يبدأزمانه، بل ان عملية الايجاد نفسها هي حركة، أنها انتقال من حال اللاوجود الى حال الوجود. وهذا يختلف عن مفهوم الزمان عند ارسطو الذي يقول بقدم الزمان وعدم تناهيه، اذ جعله عدد الحركة بحسب شعور يدرك المتقدم والمتأخر. وهذا ما جعله يذهب الى ضرورة قِدم الحركة وقِدم المتحرك وهو العالم. وأما الكندي فان الزمان عنده هو مدة وجود الشيء ما دام موجوداً، فاذا زال وجوده زال زمانه. وبهذا الفهم الجديد للزمان يتخلص الكندي من الوهم الذي يفترض زماناً قبل وجود العالم.

وقد بيّنا ارتباط الزمان بالحركة والجرم، فما يسري على الزمان من حيث التناهي أو عدم التناهي يسري أيضاً وبنفس المقدار

على الحركة وعلى الجرم على حد سواء . فالزمان ذو أوّل متناه ، والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً كما مر معنا.فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، متناه.فجرم الكل متناه أيضاً .

فاذا كان الزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ـ اذ ليس للزمان وجود مستقل عن الجسم ـ واذا كانت الحركة هي حركة الجسم المتحرك وليس لها أيضاً وجود مستقل عن هذا الجسم ، واذا كانت الحركة لا تكون إلا لما له زمان، وإذا كان الزمان متناهياً له أول ، فالعالم الذي هو جرم الكل ، له بداية في الزمان ، وبالتالي فالعالم حادث .

وعلى كل حال ان الحركة لا بد ان تدب في الجسم بمجرد ان يوجد ، لأنه لا يمكن ان يكون الجسم ساكتاً ثم تحرّك : ذلك ان جرم العالم اما ان يكون حادثاً أو قديماً.فان كان حادثاً فان وجوده عن عدم ، كونٌ ، والكون احد أنواع الحركة كما مر معنا في فقرة سابقة . واذن فحدوث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان .اما ان كان جرم العالم قديماً ساكتاً ثم تحرك بعد ذلك ان لم يكن متحركاً ، فهذا يؤدي الى تغير القديم ، ولكن القديم لا يتغير(١). والحال ان العالم متغير ، فهو اذن ليس قديماً بل هو حادث له بداية في الزمان ، خلافاً لارسطو الذي يقول بقدم الحركة والزمان والعالم. فرغم اتفاق ارسطو والكندي على ترابط الزمان

---

(١) ١ / ١١٤ .

والجرم والحركة فان التلميذ قد انتهى الى نتيجة تختلف عنها لدى الاستاذ . المنطلقات واحدة ، لكن المخرج مختلف . أرأيت إلى فيلسوف العرب كيف ينقض ارسطو بأدوات ارسطو نفسه ! أرأيت الى الفرق العظيم بين الحكيم الوثني اليوناني والفيلسوف المسلم العربي !

وأخيراً ، ان الجسم مركب من هيولى وصورة ، وهذا ما يقول به ارسطو ويردده الكندي من بعده ، والتركيب تبدل الحالة التي كانت في الأصل لا تركيب [١] . والتركيب حركة ، فان لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فان لم يكن حركة لم يكن جرم . فالجرم اذن حادث . فهو ليس بأزلي لاعتبارين :

الأول لأنه متناه في الزمان والمكان .

الثاني لأنه مركب من مادة وصورة .

وهكذا نجدنا باستمرار امام منطلقات ارسطاليسية ، ونتائج كندية مضادة لها . لقد تخطى الكندي ارسطو وسيظل يتخطاه ويتخطاه توكيداً لذاته الاصيلة المستقلة ، وحفاظاً على هويته العربية وشخصيته الاسلامية ، وتحقيقاً للمفهوم القرآني لله والعالم ونظام الأشياء .

فالله هو مبدأ الكل وخالق الكل ومبدع الكل . وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . فان الكائنات كلها ليست فاعلة على الحقيقة بل على المجاز . فهي ان فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب

---

(١) ١ / ١٢٠ .

مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات . لأن المبدع قد وضع نظام الأشياء في هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً لبعض . ولما كانت الأشياء مبتدَعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة ، وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تمسكه الارادة الإلٓهية الفاعلة العاقلة والقدرة الخالقة الحافظة لهذا النظام . وبالتالي ، لما كان الابداع كله يرجع الى الله ، فان الله هو العلة النهائية البعيدة لكل ما يقع في الكون ، وفعله سارٍ في الأشياء جميعاً . وهو أيضاً العلة القريبة للفلك وللعناصر وللحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد . وهذا الالحاح الشديد على تفرد الله بالخلق والابداع وعلى فعل الارادة الإلٓهية الحكيمة في نظام هذا الكون ـ صدى للتوحيد الاسلامي المطلق الذي تشبع به الكندي ، وتعبير قوي عن السعي الحثيث لاشاعة روح الوفاق والوئام بين الفلسفة والدين في حدود نظرية جريئة تُسلم فيها الفلسفة لأول مرة ويتفلسف فيها الاسلام ، وتتحد الحكمة بالشريعة ، ويزول ما بينهما من جفاء ونفور .

اثبات وجود الله

للكندي ثلاثة براهين على وجود الله وهي : (أ) دليل الحدوث (ب) دليل الوحدة (ج) دليل النظام والتدبير .

أ ـ دليل الحدوث.يتساءل الكندي : هل يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ ويجيب أن ذلك غير

ممكن[1] إذا العالم حادث ، له أول وله بداية في الزمان . فهو متناه، ومن ثم فلا بد له من محدث، وذلك طبقاً المبدأ العلية العام الذي يقضي به العقل[2] ولا سيما مبدأ العلة الكافية. وكذلك طبقاً لمبدأ التضايف المنطقي. يقول الكندي بعد اثباته تناهي العالم جرما وحركةً وزماناً: «فيمتنع أن يكون جرم لم يزل (أي قديماً لا محدث فالجرم إذن محدث اضطراراً، والمحدث [محدث] المحدِث، إذا المحدِث والمحدث من المضاف (أي يستلزم أحدهما الآخر). فلكل [محدث] مُحدثٌ اضطراراً عن ليس»[3] أي عن عدم. وهذا الدليل يشترك فيه الكندي مع المتكلمين، ولا نجد له نظيراً عند اليونان ولاسيما مقدمهم الحكيم المطلق أرسطو طاليس.

ب - دليل الوحدة والكثرة . هذا الدليل يقوم على كثرة الموجودات ووحدتها . فالعالم بشطريه - الأعلى والأسفل - مُركَّب تعتريه الوحدة والكثرة في وقت واحد . فالأشياء لا يمكن أن تكون فيها كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق بالمحسوس. وهي من الصفات العارضة في العالم وليست له من ذاته ، فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم هي الذات الإلهية ، كما أثبت الكندي ذلك خاصة في كتابه (في الفلسفة الأولى ، الفن الثالث والرابع)ويعبارة أخرى،

(1) ١ / ١٢٣ .
(2) انظر تصدير أبي ريدة صفحة ٧٥ وما بعدها .
(3) ١/ ٢٠٧ .

لما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة ، كان ذلك عن علة لا عن بخت (صدفة) ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة، بل هي أعلا وأشرف وأقدم منها، وإلا لخرجت العلل بلا نهاية ، واللانهايةفي العلل أمر ممتنع ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالعقل لا نهاية له .

فللأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وتباينها وهي واحدة فقط لاكثرة فيها بجهة من الجهات [1] .

ويفرق الكندي هنا بين الوحدة الحقيقية والوحدة بالمجاز : فالله هو الواحد الحق ، والأشياء واحدة بالعَرَض ، لأنها من الواحد إنما تستفيد وحدتها. «فكل ما كان في شيء بعَرَض ، فمعرضه (أي مسبب هذا العَرَض فيه) غيره . . . فأول علة للوحدة في الموحدّات (أي الأشياء) هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول . فكل واحد غيرالواحد بالحقيقة (أي الله) فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة . فكل واحد من المعلولات للوحدة (أي الأشياء) إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته (أي يستمد وحدته من غيره) .

« فإذْ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها

---

(١) ١ / ١٤٢ - ١٤٣ .

جميعاً أثراً من مؤثره،عارضاً فيه (أي في هذا الواحد من المحسوسات وما يلحقها) لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته . فإذن تهوِّي (اكتساب الهوية) كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثرة بتة . فإذن كل تهوٍّ إنما هو انفعال يوجد [بعد أن] لم يكن. فإذن فيض الوحدة من الواحد الحق الأول هو تهوِّي كل محسوس وما يلحق بالمحسوس . . . فإذن علة التهوِّي [هي] من الواحد الحق الذي لم يُفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد. والذي يُهوي (أي الشيء الذي يعطي الهوية أو الوجود)، ليس هو لم يزل، (أي ليس قديماً) والذي هو ليس (أي غير موجود أو غير حاصل على الهوية بعد) هو - لم يزل - مبدعٌ، أي تهويه عن علة . فالذي يُهوّى مبدع . وإذ كانت علة التهوّي (الوجود) الواحد الحق الأولَ ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعني المحرك مبدأ الحركة . . . هي الفاعل . والواحد الحق الأول ، إذْ هو مبدأ حركة التهوِّي - أي الإنفعال - فهو المبدع جميع المتهويات . فإذْ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدُها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت . . . فالواحد الحق إذن هو الأول المبدِع الممسك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من امساكه وقوته إلا عاد ودثر »[1] .

---

(١) ١ / ١٦١ - ١٦٢ .

ج - دليل التدبير والنظام . هذا الدليل يستند إلى القياس التمثيلي ، أي تمثيل ما في الكون من غائية ونظام وتدبير بما في الإنسان . فالانسان إنما هو صورة مصغرة عن الكون . « ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسانَ العالم الأصغر » كما يقول الكندي في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) (١) إنه الـ Microcosme في مقابلة الـ Macrocosme (العالم الأكبر) . ففي الكون ظواهر نجد فيها أوضح الدلالة على تدبير مدبر أول هو علة لكل علة ، ولا ينكشف ذلك إلا لمن كانت حواسه موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه وجدان الحق ، وخواصه وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه . . . فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل، وعافت نفسه مشارب عكر العجب . . . واستوحشت من تولج ظلم الشبهات . . . فإن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظمَ دلالة على اتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لان هذه من المضاف (٢) .

فالباري عز وجل قد صيرَّ مخلوقاته بعضها سوانح لبعض،

(١) ١ / ١٧٣ ، ٢٦٠ .

(٢) ١ / ٢١٤ - ٢١٥ .

ويعضها مستخرجة لبعض ، ويعضها متحركة ببعض . فما اتقن ما هيأ جل ثناؤه من كون الشمس تقترب من سمت رؤ وسنا بمقدار وتبتعد بمقدار لتكون الأزمنة الأربعة ، وإلا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ! فقوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باريء الكون للكون جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قِبَل اعتدال في بُعدها من الأرض ، ومن قِبل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ، ومن قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض . وقد يوجد مثل هذا في القمر والكواكب الباقية المتحيرة. فكل ما قلناه وكثير غيره عظيم الفناء في كون الكائنات وفسادها . ومهما أثنينا عليه سبحانه فإننا لا نوفيه ما يستحق من التمجيد الأعلى فتبارك الله أحسن الخالقين (١) .

هذا هو أيضاً دليل الغائية الذي أشار إليه أرسطو برهاناً على وجود الله . فالله من هذا العالم هو بمنزلة النفس من البدن . فكما أن البدن المرئي به مدبر غير مرئي وهو النفس لا يقوم شيء من تدبيره (أي البدن) إلا بتدبير النفس التي لا يمكن أن يُعلم عنها شيء الا بما يُرى من آثار تدبيرها فيه . فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة على خالقه.(٢) فهو الذي جعل الشمس في موضعها من سمت رؤ وسنا في اقبالها وادبارها، وكذلك القمر والكواكب الباقية المتحيرة وجميع

---

(١) انظر ١ / ٢١٤ - ٢٣٧ .

(٢) ١ / ١٧٤ .

الأشخاص السماوية العالية ، ويتجلى ذلك كله في نضدها وتقسيطها وترتيبها . وهو الذي أعطى الأشياء قوامها وأوحى إليها أمرها وثبّت صورها واشكالها وحفظ نظمها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون . وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، الذي تفرد بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن.

وهذا الأحساس بالألوهية الذي نجده عند الكندي ، فيه من التفلسف بقدر ما فيه من الإيمان والفن . فالكائنات بوجودها وما فيها من دلائل القدرة والحكمة والصنعة والمتقنة والتدبير الشامل تشهد لعلتها بالوجود الحق والكمال المطلق . ففي كل شيء دلالة على تدبير مدبّر أول. وكل أولئك يُهيب بنا إلى أن نحس نحن بدورنا عظم قدرة الله جل ثناؤه وسعة جوده وكمال فعله وفيض فضائله واتقان تدبيره ، وأن يتعجب منها ذو والعقول النيرّة والافهام الثاقبة والبصائر النافذة .

فهذه هي القدرة الحق الفاعل للحق ، وهذا هو السجود الحق للجوّاد في الفيض بكل فعل غير محال ، وهذه هي السياسة الحق من السائس الحق ، وهي الفعل الأصلح من كل مفعول . فالله هو الإنية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً. . . لم يزل ولا يزال أيسٌ أبداً ، وهو الحق الواحد الذي لا يتكثر بتة . وهو العلة الأولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتممة التي لا متمم لها ، والمؤيس الكل عن ليس . . .

وهذا الأحساس الكوني يتخلل جميع رسائل الكندي

ويغمره بشعور فياض من المطأنينة العقلية والرضى القلبي وسكينة النفس . فهو لا يبني ولا ينثني عن إثبات الصانع الحكيم والاشادة بعظم قدرته واتقانه صنعته . فإن كل ذلك ظاهر لمن اكتمل عقله ونضج فهمه وتأمل في الكون تأملاً يمتزج فيه التفلسف بالفن وتنسجم فيه النظرة العقلية مع الرؤ ية الجمالية . هنالك يجد الله في كل شيء . فإذا العالم كله كائن واحد توجهه قدرة واحدة وتتخلله إرادة واحدة تحيط بكل شيء علما . كأنه قطعة فنية رائعة رسمتها يد صَناع بريشة من وادي عبقر ! وفي هذا «الدليلُ أكبرُ الدليل على وجود الله وقدرته وحكمته وتدبيره . هذا إذا كان المتأمل سليم الفطرة ، سليم القصد ، سليم العقل ، سليم القلب والحس والوجدان !

وقد كان لإله القرآن ـ لا لآله أرسطو ـ أكبر الأثر في تكوين هذه النظرة الغائية عند الكندي : « أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الالباب »«وسخر الشمس والقمر ، كلٌ يجري إلى أجل مسمى » « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر، ولا الليل سابق النهار وكل في كل فلك يسبحون» « والقمر قدرناه منازل » « وكل شيء عنده بمقدار » « خالق الأصباح ، وجعل الليل سكَناً والشمس والقمر حسباناً ، ذلك تقدير العزيز العليم » « فتبارك الله أحسن الخالقين » « الذي أحسن كل شيء خلقه ثم هدى » . . . إلى غير ذلك من الآيات التي تدعو باستمرار إلى التأمل والتفكير والنظر في خلق السموات والأرض ، وما فيها من عظمة الصنع واتقانه ودقته . فأين هذه

الغائية من غائية أرسطو وهي غائية مجردة يرتبط فيها نظام الأشياء برابطة العشق والشوق ويبقى الله صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً لا خَبَرَ له بما في العالم ولا علم له إلا بذاته . فبين الله والعالم فجوة ملأها الكندي بما يتصف الله به في القرآن من صفات الإبداع والإرادة والقدرة والعلم والحكمة والتدبير . فإذا الله عنده في نهاية المطاف مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل والعالم بالكل . نحن لا نجد عند اليونان هذا التوكيد وهذا الالحاح على الغائية الشاملة كما نجدهما عند الكندي . نعم عند اليونان، ولكنها غائية هزيلة باردة نكاد لا نعثر عليها إلا في الحواشي والأطراف بينما هي عند الكندي في مركز الدائرة . انها البؤرة التي ينطلق منها اشعاع فلسفته كلها . إنها هاجسه الأكبر ومطلبه الأسمى ، بينما هي مجرد هاجس واحد من هواجس اليونان ومطلب ثانوي من مطالبهم وهوامش .

صفات الله

إن دراسة الكندي لمشكلة الالوهية هي استمرار لموقفه الكلامي الاعتزالي ، وان كان مذهبه أمعن في الفلسفة العقلية منه في الاعتزال الإسلامي . فلئن كان ملتزماً بالمعتزلة مذهباً ومنهجاً وطريقة لأنها الوجه العقلي الصافي للإسلام ، فهو ملتزم أيضاً بالفلسفة ـ موضوعاً وغاية ـ التي ظل المعتزلة على تخومها فارتباطهم الشديد بالإسلام أقوى من التزامهم بالفلسفة والوغول في مجاهلها ، فاكتفوا منها بصبابة تكون لهم عوناً في مجادلاتهم الدينية وحجاجهم العقلي مع الملحدة والزنادقة وسائر المخالفين .

أما الكندي فلم يتهيب الفلسفة إشفاقاً على العقيدة ، بل لقد اقتحم اللجة وخاض المعركة دونما خوف ولا وجل . انه من معدن غير معدن المعتزلة، ونجارة غير نجارهم، ومطامحه تسمو على أحلام قوم نذروا أنفسهم للدفاع عن الدين ورد المبطلين المخالفين. فلم يكن لهم مأرب وراء ذلك . نعم لقد درسوا الفلسفة .ونهلوا من مناهلها ، ولكن هيهات أن يبلغوا غاياتها . فليس كل من قرأ الفلسفة انقلب فيلسوفاً : أجل لقد نهلوا من مناهل الفلسفة ولكنهم لم ينهلوا أكثر مما تهيئهم له فِطَرُهم واستعدادتهم . فليست العبرة في أن ينهلوا وإنما العبرة كل العبرة في أن يستوعبوا ما نهلوا ويجعلوا منه غذاءً يلبي حاجات العقل والقلب والوجدان، ويخلق لصاحبه آفاقاً فكرية جديدةً ويجعل له تطلعات لها اهداف أكبر من إفحام الخصوم ومقارعة المخالفين ، والمباهاة بالحجاج واللجاج ، والصمود في المنازعات الدينية والمذهبية . لقد تخطى الكندي كل ذلك لقد شب عن الطوق . لقد انتفض الرجل يريد أن يفتح أبواباً جديدة وينهج نهجاً جديداً . لقد حقق القفزة الكبيرة ولم يتهيب ، ولا عليه بعد ذلك أن يكبو أو يتعثر ،ولا بأس أن ينكسر بعض اضلاعه .

هذا ، وقد عرض الكندي تصوره الفلسفي للألوهية في رسائل عدة أهمها رسالتان طالما استشهدنا بهما هنا. أولاهما رسالته الطويلة (في الفلسفة الأولى) والثانية ، (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ففي هاتين الرسالتين خاصة يبحث الكندي في طبيعة الله ووجوده وصفاته.

فالله من حيث طبيعته هو الإِنية (الوجود) الحقيقية التي لم تكن ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال ايس أبداً . فعله الإبداع وهو تأسيس الايْسات عن ليس ، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس [1] . فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلاّ به [1] .

والوحدة من أخص صفاته تعالى ، فهو واحد بالعدد ، واحد بالذات ، واحد في الفعل لا شريك له في فعله وتدبيره . فهو الواحد الحق لا جنس له بتة ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عَرَض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ، ولا كل ولا جزء ، ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل (مطلق) ولا يتكثر بنوع من الأنواع أبداً[2] لا هيولى له ينقسم لها ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع، ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية لأن كل كمية أو ذي كمية ينقسم ويقبل الزيادة والنقص ، ولا هو ذو كيفية ولا ذو إضافة ، ولا هو زمان ولا هو مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا جوهر ولا عَرَض ولا هو موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا بشيء مما ينفي أن يكون واحداً بالحقيقة ، ولا يلحقه أبداً ما يلحق الحوادث فهو منزه عن صفات جميع الحوادث . فهو إذن وحدة محض ولا شيء غير

---

(١) ١ / ٢١٥ .

(٢) ١ / ١٥٣ ، ١٦١ - ١٦٢ .

وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر ، لأن الوحدة له بالحقيقة ولغيره بالمجاز كما قدمنا .

ولا يكتفي الكندي بوصف الله بهذه الصفات التي قد تجعله شبيهاً بإلَه الفلاسفة اليونان سواء كانت هذه الصفات سلبية أم إيجابية . فهناك صفات أخرى يتصف الله بها . فهو ينسب إليه تعالى متأثراً بتصوره لإلَه القرآن ـ صفات الفعل والتدبير والخلق والإبداع والإرادة والحكمة والاتقان كما رأينا في كلامه على إثبات وجود الله . فهو ولي الخيرات ، وقابل الحسنات ، مبدع الرحمة ، ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض ، المبدع جميع المتهويات ، الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من امساكه وقوته . وهو المخصوص باسم الإبداع ، فلا يُنسب إلى غيره ، السائس للحق ، وليّ الحمد ومستحقه كِفاء نعمه على جميع خلقه ، الموفق للصالحات ، المسدد بالتوفيق ، الحارس من الزلل ، واسع الجود ومفيض الفضائل ، المتقن في تدبيره ، الكافي لمهمات الأمور ، المبين للخفيات ، وواقي أذى جميع المؤلمات المسعد في دار الحياة وبعد الممات ، المسدد لأغراض الحق والمعين على نيله . . . إلى غير ذلك من صفات الكمال . وهو لا يكف عن أن يدعو الله ويستعينه العلم النافع والقلب الخاشع ، ولولا أن هذا كله من صفات الخالق الحي ، الذات الفاعلة الحقيقية التي هي أهل للإجابة ، لما توجه إليها بالدعاء . فهذه الذات المتحققة بكل كما لأنها هي وحدها التي تتفق ومقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا تلك الذات المعطلة التي يقول بها أرسطو والتي صح

قول الغزالي فبها بأنه لا فرق بينها وبين الميت إلا شعورها بذاتها .
فبئست ألوهية أرسطو من الوهية ! [1]

النفس الإنسانية

إذا كان الكندي قد تأثر فيما بعد الطبيعة بأرسطو ثم تجاوزه كثيراً لما بين الميتافيزيقا الارسطاليسة والنظرية الاسلامية من خلاف وتنافر ، فأنه في نظرية النفس قد تأثر بأفلاطون ، لكنه يكاد لا يتجاوزه في هذا الباب ، بل لقد ظل ينهل من معينه دون أن يرتوي ، وذلك لأن إراء أفلاطون في النفس قد لا تصادم الاسلام ولا تعارضه [2] . ومن هنا ما نرى من اتفاق ـ أو شبه إتفاق ـ بين الكندي وأفلاطون في النفس .

وقد بحث الكندي النفس الإنسانية ، في أربع رسائل وصلت إلينا نجدها في مجموعة (رسائل الكندي الفلسفية) . أولاها (القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة) . تليها رسالة صغيرة بعنوان (كلام للكندي في النفس مختصر وجيز) . والثالثة (في ماهية النوم والرؤيا) . والرسالة الرابعة والأخيرة (في العقل) . وقد حقق هذه الرسالة أيضاً

---

(١) هذه الصفحات تتخلل جميع الرسائل تقريباً لا سيما في أوائل الرسائل وأواخرها.ومع ذلك نورد هنا بعض الصفحات من الجزء الأول : ١٦٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٣١١ . . . الخ .

(٢) باستثناء القول بالتناسخ الذي لم يأخذ به الكندي لمخالفته الصريحة للاسلام .

الدكتور أحمد فؤاد الاهواني والحقها بكتاب (تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد) . يضاف إلى ذلك بعض الأقوال المنثورة في النفس تتخلل بعض رسائل الكندي الأخرى .

ولعل الكندي لم يعرف (كتاب النفس) لأرسطو ، أو هذا ما يبدو على الأقل . وأن ما يورده في هذا المضمار مستمد من كتاب (اتولوجيا) المنحول، ومع ذلك فإن الكندي في تعريفه للنفس في (رسالة في حدود الأشياء ورسومها) يسوق تعريف أرسطو لها، فيقول إنها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة . ويقال : هي استكمال أول الجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » [1] ونجد لها عند الكندي أيضاً تعريفاً آخر ذا نزعة فيثاغورية أفلاطونية، حيث يقول بعد التعريف السابق مباشرة: «ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف».

ويتساءل الكندي في رسالة عنوانها (رسالة يعقوب بن أسحق الكندي في أنه توحد جواهر لا أجسام لها) عن النفس: أجوهر هي أم عَرض؛ فإن كانت جوهراً: أجسم هي أم لاجسم ؟ [2] فيقول إن النفس هي صورة ، لأن الشيء الذي به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء ، حسياً كان أو عقلياً . فالصورة الإنسانية هي التي جعلت الإنسان هو ما هو ، وإذن فهي جوهر لأن الجوهر هو ما هو بالنفس ، أي ما قوامه بذاته . فالنفس

---

(١) ١ / ١٦٥ .

(٢) ١ / ٢٦٦ - ٢٦٧ .

إذن هي صورة الحي العقلية وهي نوعه . وإذْ هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم لأن النوع لا جسم بل هو العام الذي يعم أشخاصه (أي أشخاص النوع) التي هي أجسام . وإذن فالنفس لا جسم ، بل هي جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق [١] ، وهي جوهر الإنسان ، وليست شيئاً غريباً عنه عارضاً له . إذ هي تقع كالأساس للبدن لحاجته إليها دون أن تحتاج هي إليه . وما كان كذلك فلا يصح أن يكون عَرَضاً .

والنفس بسيطة ـ ذات شرف وكمال عظيمة الشأن ، جوهرها جوهر البارىء عز وجلّ . فهي أوهر إلهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب [٢] .

ذلك بأن القوة الغضبية قد تثير الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضادها النفس الإنسانية ذات الأصل الإلٓهي وتمنع الغضب من أن يفعل فعله ، وأن يرتكب الغيظ وترته ، وتضبطه كما يضبط الفارسُ الفرسَ إذا همَّ أن يجمح به . وهذا دليل على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير النفس التي تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه ، لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه .

كذلك القوة الشهوية قد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فتفكر النفس العقلية في ذلك وترى أنه خطأ وأنه

---

(١) ١ / ٢٨١ .

(٢) ١ / ٢٧٣ .

يؤدي إلى حال ردية ، فتمنع القوة الشهوية عن ذلك وتضادها . وهذا أيضاً دليل على أن القوة الشهوية غير النفس الإنسانية .

وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ، لا تخفى عليها خافية . والدليل على ذلك قول أفلاطن أن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، إذا تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، انكشف لهم علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق[1].

فإذا كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن الخسيس في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن وصارت في عالم الحق الذي يشع فيه نور الباري سبحانه؟

فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل والمشارب والمناكح ، فلا سبيل لنفسه العقلية إلى معرفة تلك الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه . فمن غلبت عليه القوة الشهوانية وكانت هي غرضه وأكبر همه، فهو كالخنزير . ومن غلبت عليه الغضبية فهو كالكلب . ومن كانت الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء ، والبحث عن غوامض العلم ، كان

---

(١) ١ / ٢٧٤ .

إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه .

وعلى كل حال ، إن النفس على رأي أفلاطن وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجوهر الباري عز وعلا . في قوتها - إذا هي تجردت - أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها أو دون ذلك برتبة يسيرة لأنها أودعت من نور الباري جل وعز .

وإذا هي تجردت وفارقت هذا البدن ، وصارت في عالم العقل فوق الفلك ، طارت في نور الباري ورأت الباري عزّ وجلّ ، وحلّت في ملكوته . فانكشف لها علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل . لأننا إذا كنا - ونحن في هذا العالم الدنس - قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة ، تنظر بنور الباري ! فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي ، وتقف على كل سر وعلانية (1) .

وينسب الكندي إلى افسقورس (الغالب انه فيثاغورس ، ولعله ابيقورس) قوله : إن النفس إذا كانت مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة واتحدت بها صورة من نور الباري . فحينئذ تظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة . لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبين صورة شيء فيها بتّة ،

---

(1) ١ / ٢٧٦ .

فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور . كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات . فإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت ـ وصفاء النفس هو أن تتطهر من الدنس وتكتسب العلم ـ ظهر فيها صورة معرفة جميع الأشياء . وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

وهذه النفس لا تنام بتة ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس وتخلو إلى ذاتها دون أن تفارق البدن . فالنفس لأنها علاّمة يقظانة حية ، فانها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما انها ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التميز ينبني على مقدار تهيؤ النفس لقبول الآثار « فإذا كان الحي متهيئاً لكمال القبول بالنقاء من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها في آلة ذلك الحي ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها »[1] وتتفاوت النفوس في ذلك بحسب القوة والضعف في القبول . فإذا كانت النفس أقل تهيؤاً لقبول الفِكَر الخالصة وأقل مقدرة على إظهار آثارها في الآلة التي تستعملها ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فان النفس عند ذلك تحتال وتتلطف للإنباء عن الشيء من طريق الرمز . فإذا أرادت الإنباء عن سفر إنسان أرته ذاته طائرة من مكان إلى مكان ، أعني أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر، وذلك من قبيل إنباء النفس عن الشيء بشيء آخر تدل

---

(١) ١ / ٣٠٣ .

عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوع من التأويل [١] هذا إذا لم تقو الآلة على أن تقبل أسباب الفِكَر النقية [٢] . وكلما كانت أقوى كان إنباؤ ها أصدق . وإذا بلغت هذه النفس مبلغها من الطهارة رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته . فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع (الموسيقى) والنظر والشم واللمس ـ لأن هذه لذات حسية دنسة تُعقب الأذى ، وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية تُعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل من رضي لنفسه بلذات الحس وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته [٣] .

وهذا العالم شبه الممر للنفس وليس مقراً لها . انه الجسر الذي يجوز عليه السيارة. ليس لنا ههنا مقام طويل، وإنما مقامنا ومستقرنا العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها وتراه رؤ ية عقلية حسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته . فهذا قول افسقورس الحكيم [٤] .

فأما أفلاطون فقال في هذا المعنى ان مسكن الأنفس إذا تجردت هو ـ كما قالت الفلاسفة القدماء ـ خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري. وليس

---

(١) ١ / ٢٨٧ . (٢) ١ / ٣١٤ .

(٣) ١ / ٢٧٧ . (٤) ١ / ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة . ومنها ما يصير إلى فلك القمر فيقم هناك مدة من الزمان . فإذا تهذبت ونُقّيت ارتفعت إلى فلك عطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان. فإذا تهذّبت ونُقّيت ارتفعت إلى فلك كوكب أعلى .فتقيم في كل مدة من الزمان . فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ارتفعت إلى عالم العقل وجازت الفلك ، وصارت في أحلّ محل وأشرفه ، وصارت بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نور الباري ، وصارت تعلّم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها الباري أشياء من سياسة هذا العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها .

ولا سبيل للنفس إلى بلوغ هذا المقام والرتبة الشريفة إلاّ بالتطهرّ من الأدناس والأرجاس. فإن الانسان إذا تطهر منها انصقلت نفسه وصفت ، وصارت صالحة لأن تعلم الخفيات من الغيوب . وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوّة الإلّه تعالى شأنه،إذا هي تجرّدت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

وقد وصف أرسطاطاليس أمر الملك اليوناني الذي عكف على التأمل والخلوة ، فمكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة . فكان كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ،

وأخبر جماعة من أهل بيته بعمر كل واحد منهم ، فلم يتجاوز أحد فيهم المقدار الذي حدّه له من العمر . وأخبر ان خسفاً سيقع في بلاد الأوس بعد سنة ، وإن سيلاً سيكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال . وذكر أرسطو ان السبيل في ذلك ان نفس الملك اليوناني إنما علمت ما علمت لأنها كادت ان تفارق البدن فانفصلت عنه بعض الانفصال فرأت ما رأت ، فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! هنالك ترى عجائب الملكوت الأعلى وأسرار العالم الأسمى ! (١) .

والعجب من الانسان كيف يهمل نفسه ويبعدها عن باريها وحالها هذه الحالة الشريفة ! فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية المموهة التي تكسبه الشرة وتميل بطبعه إلى طبع البهائم ، وتصرفه عن التشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه . فان الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن . ان العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن ببعض الأوساخ والأوضار فهو عند جميع الجهال ـ فضلاً عن العلماء ـ أفضل وأشرف من الجاهل تفوح منه رائحة المسك والعنبر . ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدينية ، ان

---

(١) ١ / ١٧٩ .

الجهال كلهم يعترفون بفضله ويجلونه ويحترمونه [1] .

فيا أيها الانسان الجاهل ! ألا تعلم أن حقلك في هذا العالم إنما هو كلمحة ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين . وإنما أنت ههنا عابر سبيل بإرادة باريك عز وجل . وقد عرف ذلك جلة الفلاسفة ، فتفهمه تكن به سعيداً أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

والكندي ـ وان كان يحكي ذلك كله نقلاً عن فيثاغورس (أو ابيقورس كما يتصوره) وأفلاطون فانه بلا شك يُقرّه ويوافق عليه ، فهو بلا شك مأخوذ بهذه النفحة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تخلل جميع كتاباته في النفس . فمذهب أفلاطون في النفس بامتداداته الفيثاغورية (أو الابيقورية المشوهة) والاسكندرانية ، فيه روحانية وفيه سمو وفيه تشوف إلى العالم الأعلى لا نجده عند أرسطو الحقيقي ، وان كنا نجده عند أرسطو المنحول ، وهذا مما حبب جميع المتدينين بأفلاطون . وقد أضفى الكندي على هذه النزعة روحاً إسلامية واضحة تدل عليها العبارات التي يختم لها كل رسالة من رسائله عامة ورسائله في النفس والعقل خاصة .

قوى النفس

للنفس ثلاث قوى : القوة الحسية والقوة العقلية ، وهما متباعدتان غاية التباعد ، وقوة متوسطة بينهما هي القوة

---

(١) ١ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

المصورة .

١ ـ فالقوة الحسية تدرك صورة المحسوسات « محمولة » في طينتها (مادتها)،وهي لا تدرك إلا صور أشخاص الأشياء ، أي الصور الجزئية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين (المادة)، وهي مشتركة للانسان والحيوان على السواء . وهذه القوة تدرك مدركاتها بآلات متوسطة (ثانية) معرَّضة باستمرار للاختلاف في القوة والضعف سواء من الداخل أو من الخارج .

أما الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر التي يسميها الكندي آلات « ثانية » يعرض لها الفساد والانحلال والاختلاف والضعف في ذاتها . وأما من الداخل فلأن الدماغ ـ وهو عضو القوى النفسية جميعاً عند الكندي حسية كانت أو غير حسية ـ قد يعرض له الفساد . وهناك ناحية أخرى يتطرق من قِبَلها النقص أو الفساد إلى القوة الحسية ، فلا تكون جديرة بالثقة . إذ لما كانت أعضاء الحس تدرك محسوساتها في طينة ، ولما كانت الصورة مقيلة بمقدار استعداد المادة لقبولها « لأنه ليس كل طينة تقبل كل صورة » كما يقول الكندي ، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها قبولاً تاماً ، فان الادراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً بل يظل إدراكه له ناقصاً . ولذلك كانت مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة (١) .

---

(١) ١ / ٢٨٥ .

القوة المصورة

والحواس لا تقدر أن تركب الصور التي تدركها . فإن البصر مثلاً لا يستطيع أن يصور لنا إنساناً له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للانسان بالطبع ، ولا أن يصور حيواناً من غير الناطق ناطقاً ، إذ ليست هذه الصور المضافة إلى الانسان أو الحيوان موجودة في طينة أحد منهما فكيف يخلقها ؟ فللحس حدود لا يتخطاها . هناك قوة أخرى في الانسان أرقى من الحس تقدر على ذلك وهي المصورة . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفِكَر الحسية ،فأي فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس بتة . ومن هنا يفسر الكندي النوم بأنه « استعمال النفس الفِكَر ورفع استعمال الحواس من جهتها »[1] .

وهكذا ، فإذا كانت القوة الحسية تدرك فقط صور الأشياء محمولة في طينتها ، فإن القوة المصورة ـ ويسميها الكندي أيضاً قوة التخيل أو التوهم أو الفنطاسيا ـ تدرك صور الأشياء كما هي مجردة عن مادتها وفي غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر ، أي انها تستحضر الصور المحسوسة مجردة عن مادتها ، فتستطيع مثلاً أن تُركب إنساناً برأس أسد وأن تتصور السبع ناطقاً والانسان طائراً ذا ريش . . . الخ . .

---

(١) انظر ١ / ٢٩٩ ـ ٣٠٠ .

وكذلك إذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في حال اليقظة ، فان القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً . فان استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء . وكلما أمعن الانسان في الفكر وتشاغل عن الحواس زاد عمل القوة المصورة، إذ يتوفر الفكر في هذه الحالة على التصور بكليته بعيداً عن شوائب الحس ، وعندئذ تزداد الصور وضوحاً في النفس ، حتى لكأنها تشاهدها عياناً ووجهاً لوجه [1] .

وإذا كانت القوة الحاسة أيضاً تدرك ما تدركه بآلات متوسطة « ثانية » ، فإن القوة المصورة تتلقى مدركاتها لا بآلات متوسطة بل من طريق الدماغ نفسه مباشرة الذي هو الآلة الأولى دون توسط آلات أخرى بين هذه القوة وبين الدماغ . وإذن فالقوة المصورة لا يعرض لها الفساد إلا إذا فسد الدماغ ، وأما القوة الحاسة فانها تفسد بفساد آلتها ـ وهي عضو الحس الظاهر ـ وبفساد الدماغ الذي تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه . على أن أعضاء الحس أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه .

وأخيراً ، إذا كان الحس مقيداً بطبيعة الطينة المدركة لا يقدر على التصرف في الصور التي يتلقاها منها ، فان القوة المصورة أكثر حرية من هذه الناحية . فهي لما كانت تدرك

(١) ١ / ٢٨٤ .

صورة الشيء التي في النفس مجردة عن طينتها ، فانها تستطيع أن تتصرف في هذه الصورة دون أن تصطدم بعوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتركب من الصور ما تشاء ، وتنزع منها ما تشاء : إنساناً له ريش أو سبعاً ينطق الخ . . . وأما الحس فانه يظل في مكانه مقيداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية (١) .

وخلاصة القول في القوة المصورة انها تتلقف الفِكَر الحسية فتجردها عن طينتها لتعيد تركيبها مرة أخرى،فينشأ عن ذلك من التخيلات والصور الحسية الجديدة ما ليس يجده الحس بتة . والمثل على ذلك الرؤ يا . فما الرؤ يا سوى « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذي صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزوم استعمال الفكر » (٢) .

القوة العقلية

وهي التي تدرك صور الأشياء مجردة عن هيولاها ، أي تدرك الأنواع والأجناس لا الأشخاص ، كما تدرك مبادىء المعلومات (مبدأ الذاتية ، مبدأ عدم التناقض . . .).وللكندي في العقل رسالة يبحث فيها هذه القوة (القوة العاقلة) بحثاً لا يخلو من الالتباس والقلق والغموض . وهو في هذه الرسالة

(١) ١ / ٢٨٥ - ٢٨٦ .
(٢) ١ / ٣٠٠ .

يتأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الافروديسي . وهو يقسم العقل في هذه الرسالة تقسيماً رباعياً ينسبه إلى أرسطو بغير وجه حق .

فالعقل على أربعة أنواع: « الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً ، والثاني العقل الذي بالقوة وهو للنفس ، والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل »[1] « وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس »[2] .

وقبل أن نبسط نظرية الكندي هذه في العقل ، نذكر أولاً رأيه في المعقولات وصلتها بالنفس. فهو يرى أن أنواع الأشياء وما فوقها (الأجناس أي الكليات أو المُثُل الأفلاطونية) معقولات مجردة تتلقاها النفس فتتحد بها . فالنفس في هذه الحالة عاقلة بالفعل ، أما قبل اتحادها بالأنواع وما فوقها فقد كانت عاقلة بالقوة . وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر . (وهذا قانون أرسطاليسي مشهور) والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل إنما هي الكليات بأعيانها . فانها باتحادها بالنفس صارت النفس المستعدة لقبول المعقولات عاقلة ، أعني لها عقل ، أي بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد

---

(١) ١ / ٣٥٣ .

(٢) ١ / ٣٥٨ .

الذي كان لها بالقوة ، فهي (الكليات) العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل [1] .

والصورة صورتان : إحداها ذات الهيولى وهي الصور الحسية التي يدركها الحس وتقع تحت سلطانه ، والثانية ليست بذات هيولى ، وهي التي يجردها العقل من الأشياء ، أو قل هي نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً .

فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة ، وإلا لم تقع تحت الحس ، فإذا اكتسبتها النفس وباشرتها صارت في النفس بالفعل . ويلاحظ الكندي أنها لا تصير في النفس كما يصير الشيء في الوعاء ، لأن النفس ليست بجسم ولا هي متجزئة كالجسم. فقولنا هي في النفس وقولنا النفس شيء واحد ، فهي نفس ذاتها ولا شيء غير ذاتها ،ولا تغاير بينها وبين محمولاتها . فلا غير ولا غيرية هنا ، كغيرية الوعاء للشيء الذي في الوعاء . فالوعاء وما يحويه شيء واحد على الصعيد النفسي ، وهما شيئان متغايرلن على الصعيد المادي . وبهذا المعنى أيضاً فان القوى الحاسة ليست شيئاً آخر غير النفس ، بل هي النفس وهي تقبل على المحسوس . وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير أو غيرية ، انها النفس ذات الصور النفسية المختلفة . وأما الهيولى فانه محسوسها غير النفس الحاسة . فإذن من جهة الهيولى ، المحسوس ليس هو

---

(١) ١ / ١٥٤ ـ ١٥٥ .

الحاس، بل هو غيره. فهنا هنا غيرية تامة لا مجال للشك فيها لأنها إنما تجري على الصعيد المادي[1].

بعد هذا التمهيد ننتقل إلى أنواع العقل الأربعة عند الكندي:

١ - فالعقل الأول هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً، وهي الصور التي لا هيولى لها أو كليات الأشياء من حيث هي قائمة في ذاتها. فإذا حصلت في النفس بالفعل وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة، فهي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول. وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة لأن النفس بالقوة عاقلة والعقل الأول عاقل بالفعل [2]. فكليات الأشياء إذْ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل، هي إذن عقل النفس المستفاد الذي إنما كان لها بالقوة [3]. وبعبارة أخرى ان العقل المستفاد هنا هو معنى كلي مستفاد من خارج وليس قوة خاصة من قوى النفس.

٢ - والعقل الثاني هو العقل الذي بالقوة: فالنفس بالقوة عاقلة، والعقل الأول عقل بالفعل كما مر معنا. وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته وإلا لكان أبداً بالفعل. فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر هو

---

(١) ١ / ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٢) ١ / ٣٥٦.

(٣) ١ / ١٥٥.

بالفعل . فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - إلى أن تكون عاقلة بالفعل . فانها إذا أتحدث الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة (لما بيّنا من قبل من انه لا تغاير على الصعيد النفسي بين الوعاء وما يحويه) لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير ، فإذا أتحدث بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس .

٣ - وعند حصول المعقولات للعقل بالقوة يصبح عقلاً بالفعل . هذا هو العقل الثالث . فالعقل الثالث هو الذي بالفعل للنفس وقد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته ، فهو قُنية لها أو ملكة ، كالكتابة في الكاتب ، فهي له مُعدّة ممكنة وقد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء (١) .

٤ - وأما الرابع فهو العقل الظاهر في النفس متى أخرجته للنس وظهرت فعاله أمامهم ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل . والفرق بين العقلين الثالث والرابع أن الثالث قُنية للنفس ولها ان تخرجه متى شاءت ، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر وانكشف للآخرين بالفعل .

وهكذا فالعقل عند الكندي واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل بتأثير المعقولات نفسها . وكان الاسكندر

---

(١) ١ / ٣٥٧ - ٣٥٨ .

الافروديسي قد أشار إلى أن العقل الفعال هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وأما الكندي فانـه يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة إلى عقل بالفعل ، وهذا العقل بالفعل هو العقل الظاهر . وعند حصوله في النفس يكون قُنية لها أو ملكة .

وسيكون لمقالة الكندي هذه في العقل أثـر كبير في الفلاسفة الاسلاميين ، وسيحذون في ذلك حذوه ، ولكنهم سيختلفون في أسماء العقول وفي ترتيبها ، وكذلك سيكون لنظرية العقل عند الكندي تأثير مماثل في الفكر الغربي الوسيط عندما تُنقل هذه النظرية إلى اللغة اللاتينية .

الأخلاق

كان الكندي رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ، ينظر فيها التماساً لكمال نفسه وتقويم اعوجاجها وإصلاحها من الزلل . وكان شريف النفس أخذ في سياستها ومجاهدتها والارتفاع بها عن كل عصبية قومية أو دينية . ولقد رأينا طرفاً من ذلك في دفاعه عن الفلسفة وعن المشتغلين بها وقيامه بأول محاولة لتوطيئها في دار الاسلام ومدافعة ما يعوق قومه عن الاقبال عليها من العصبية والجهل والجحود . ولم يكن رائده في ذلك مجرد إيجاد وطن جديد للفلسفة وزبائن جدد ، بل ما يترتب على تحصيلها من تهذيب النفس وتكميلها بالفضائل . كيف لا وان غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله

العمل بالحق . فالحق إذن علم وعمل ، وبالتالي فالفلسفة نظر وأخلاق .

فقد عنى الكندي بالأخلاق عنايته بسائر فروع الفلسفة الأخرى ووضع فيها كتباً مستقلة لم تصل إلينا ، غير أنه فيما وصل إلينا منها قد ألحق الأخلاق بمباحث النفس وبيّن كيف يُفضي العلم بالنفس إلى تهذيب الأخلاق . وفي عرضنا لآرائه في النفس رأينا طرفاً من فلسفته الأخلاقية التي يشوبها الكثير من التصوف . وسنرى الآن طرفاً آخر من هذه الفلسفة عرضه في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها).فمن تعريفات الفلسفة التي ذكرها في هذه الرسالة تعريف هام يلقي ضوءاً على اتجاهه الأخلاقي ويساعدنا كثيراً على فهمه . فالفلسفة بحسب هذا التعريف « هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان » ، وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة »[1] .

وذكر الكندي تعريفاً آخر للفلسفة ، وهو أنها « العناية بالموت »،ولا يقصد القدماء من العناية بالموت الانتحار أو الموت الطبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن ، وإنما هم يقصدون « إماتة الشهوات . . . فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه »،وعلى ذلك بأن « إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة . ولذلك قال كثير من أجلة القدماء اللذة: شر. . . لأن

---

(١) ١ / ١٧٢ .

التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل »[1] .

ولنا أن نتساءل بعد ذلك : كيف يكون الانسان كامل الفضيلة ؟ وكيف يميت شهواته ليصل إلى الفضيلة ؟

والجواب عن هذا السؤال إنما هو في معرفة الفضيلة نفسها وفي التزام ما تتطلب من سلوك .

والفضائل الانسانية حسبما يرى الكندي « هي الخُلق الانساني المحمود »[2] . وهذه الفضائل تنقسم قسمين أولين ، أحدهما أساسه في النفس ، أي الفرد، والآخر فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس ، أي المجتمع .

أما القسم الكائن في النفس فيشمل الفضائل الأفلاطونية الثلاث وهي الحكمة والنجدة (الشجاعة) والعفة . وأما القسم الذي ليس في النفس فهو الآثار الكائنة عن هذه الفضائل الثلاث عندما تكون في حالة الاعتدال . أي فضيلة العدل أو العدالة .

ولنبحث كلاً من هذه الفضائل على حدة .

فأما الحكمة فهي فضيلة القوة النطقية ، أي القوة العقلية ، وهي علم وعمل . إنها علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

وأما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية (الغضبية) ،

---

(١) ١ / ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) ١ / ١٧٧ .

وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه.

وأما العفة فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية البدن وحفظه والامساك عن غير ذلك.

وبهذا المعنى فالأخلاق عند الكندي هي إصلاح النفس بتحكم العقل في القوتين الحيوانيتين وهي الشهوة والغضب.

وهذه الفضائل الثلاث للنفس كل منها سور لفضائل أخرى تقع تحتها. ولكل منها طرفان: أحدهما من جهة الافراط، والآخر من جهة التفريط أو التقصير. فالفضائل في عمومها إذن وسط بين الافراط والتفريط. والرذائل هي ذلك الافراط أو التفريط. انها الخروج عن حد الاعتدال إلى أحد هذين الطرفين. فللنجدة خروج عن الاعتدال أما إلى جهة السّرف وهو التهور والهَوَج، وأما إلى جهة التقصير وهو الجبن. وكذلك للعفة طرفان يتمثل أحدهما في الحرص على المآكل والمشارب، (وهو الشّره والنهم وما سمي كذلك)، والمناكح من حيث سنحت (وهو الشبق المنتج للعهر) وعلى القُنية (وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة وما كان كذلك، هذا من جهة الافراط في العفة، أما من جهة التفريط والتقصير فالكسل وأنواعه.

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً هي الاعتدال المشتق من العدل.

---

(١) ١ / ١٧٨ - ١٧٩.

«وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذي النفس . فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذي النفس فالجَوْر المضاد للعدل فيها » [1] .

فالفضائل الانسانية إذن إنما تتجلى في أخلاق النفس (أي الفرد) وفي الآثار الناتجة عن هذه الأخلاق « أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها » (أي في المجتمع) . وهذا معنى قول الكندي :

« فإذن الفضيلة الحقية الانسانية [هي] في أخلاق النفس و[في] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذي النفس » .

فإذا أخذ الانسان نفسه بهذه الأخلاق عاش سعيداً مدى الحياة وبعد الممات ، مهما قل ماله وضعف سلطانه . فليست السعادة في المال والجاه ، وإنما هي في سكينة النفس وطمأنينتها وعدم التهالك على الأشياء التي فقدانها يورث الآلام والأحزان . وقد كتب الكندي في ذلك رسالة لطيفة بعنوان (في الحيلة لدفع الأحزان) نشرها ريتر سنة ١٩٣٨ عن مخطوطة وحيدة . وقد حاولنا عبثاً الاطلاع عليها فلم نوفق . وقد أحال الدكتور أبو ريدة في تصديره للجزء الأول من الرسائل [2]

---

(١) ١ / ١٧٩ .

(٢) صفحة ٨٠ (٢١) .

ـ وذلك فيما يشبه الوعد ـ كلّ من يطلب المزيد عن هذه الرسالة ، على الجزء الثاني من الرسائل الذي لم يكن قد صدر بعد . وقد كرر هذا «الوعد» أيضاً في كتابه (الكندي وفلسفته)[1] وقد ظهر الجزء الثاني دون أن يحتوي على الرسالة المذكورة . ولا أدري كيف سقطت من هذه الجزء . لذلك فسيكون عمدتي هنا التلخيص الذي أورده لها الدكتور أبو ريدة[2] والدكتور الاهواني[3] ، وان كنت سأتصرف قليلاً في حدود معرفتي بروح فلسفة الكندي .

يبدأ الكندي في هذه الرسالة بتعريف الحزن بأنه « ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » . فالحزن يعرض إذن من فقد أو فوتٍ . فهناك مقتنيات كثيرة يشتهى الانسان الحصول عليها والتمتع بها . فإذا لم يحصل عليها اصابه الغم والحزن . فالحزن إذن إنما ينشأ من اعتماد الانسان في سعادته على أنواع القُنية الحسية ، التي لا ثبات لها ولا سبيل إلى تحصينها من عوادي التغير ولا يؤمَن زوالها . فهي بطبيعتها مقبلة مدبرة مشتركة له ولغيره ، مبذولة لكل متغلب يريدها . لذلك لا يصح أن يريد الاستئثار بها وحده أو يحسد غيره عليها ، فانها عارية (أمانة مستعارة) من مبدعها جل ثناؤه

(١) صفحة ١٠١ حاشية ٣ .
(٢) انظر تصديره للرسائل صفحة ٨٠ (٢١) ـ ٨٠ (٢٥) .
(٣) الكندي ، فيلسوف العرب ـ سلسلة أعلام العرب صفحة ٢٥٣ ـ ٢٥٦ .

يستردها متى شاء وعلى يد من يريد ليهبها لمن يريد. إن الثبات والدوام لا وجود لهما في هذا العالم الفاني الذي يحكمه قانون التغير والذي يسمى من أجل ذلك (عالم الكون والفساد)، فالمال ظل زائل وعَرَض حائل، والصحة لا دوام لها، والشباب وما فيه من قوة وبأس، إلى شيخوخة مقعدة. هذا هو قانون الحياة الذي لا يسلم منه أحد، لأن مصيرنا جميعاً إلى الموت والانحلال والزوال.

فيجب على الانسان - والحال كذلك - ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل. ولعل نفس المتغير الزائل إنما هي الجواهر واللآليء، ومع ذلك فانها لا تعدو أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء. وإذا وضعها الانسان في موضعها الحقيقي رأى أنها أتفه من أن تثير حزناً إذا فُقدت. وللكندي تشبيه لطيف للحكيم العامل في عزوفه عن الدنيا. فهو كالملك الجليل الذي بلغ من عظمته ألا يتلقى مقبلاً ولا يشيع ظاعناً. فإذا كنا نريد أن نسعد حقاً فيجب أن نوجه إرادتنا ومطالبنا إلى اقتناء جواهر العالم الباقي ولآلئه، يجب أن نحرض على الممتلكات العقلية التي هي مُلك حقيقي لصاحبها لأنها لا تفنى ولا تبيد ولا تُغتصب.

فعلى الانسان أن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية، لا في تكثير ما تشتهي نفسه من أنواع القنية أو المتاع الذي تكثر له أسباب القلق والالم ويُفسد عليه - بمتاعب الطلب وآلام الفقد - راحةَ هذه الحياة

الزائلة ، فضلاً عن فقدانه للحياة الخالدة . والحكيم الحكيم هو الذي يسعى إلى الحيلة لدفع الأحزان باتخاذ الأهبة لها وحسن الاستعداد لمواجهتها ، وذلك بتحرير نفسه من ربقة الشهوات وسلوك سيرة أدنى إلى الزهد منها إلى السّرف، والنظر في عواقب الأمور حتى لا يقع في مكروه يصيبه منه ألم وينشأ عنه حزن ، ولا يتعلق في مطلوباته بالآمال والأوهام البعيدة المنال حتى لا يحزن على فواتها.فالمطالب لا تنتهي ، والنفس لا يشبع لها نهم . وقديماً قال سقراط وقد سئل ما بالك لا تحزن ؟ فأجاب : اني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه . وسئل مرة أخرى : لم لا تشعر بالشقاء فقال : إني لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه . وقيل لمسكين : ماذا ستفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوي إليه) ؟ فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان .

إن العامة هم الذين يتعلقون بمتاع الحياة الدنيا ويجعلونها أكبر همهم . لذلك جعل الله فقرهم بين أعينهم.انهم يتقلبون باستمرار على جمر الانفعالات ويكتوون بنارها وينساقون وراءها بلا ضابط ولا وازع ودون أن يستخرجوا من ذلك أي عبرة . . . فيفرحون بما أتاهم ويحزنون مما فاتهم ، ويسقطون سراعاً أمام كل إغراء رخيص ، ولا يصمد إلا من رحم ربك ، وقليل ما هم !

فالانسان بنفسه لا ببدنه ، والنفس هي الباقية والبدن هو الداثر ، وهي السائسة.وهو المسوس ، فقل للباكين ممن طبعه

أن يبكي من الأشياء المحزنة ، ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه.فينبغي على الانسان أن يتعهد نفسه ويوَطّنها على احتمال الأحزان.وليتذكر كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وليتأسّ بغيره ممن فاته مراده ولم ينل إربه . وإياه والاستسلام للحزن ، وليعلم أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد .

فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ولا يُسلب منا ما هو محبب إلى نفوسنا وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله - فانها خير بضاعة - وان نعكف على العلم والفكر . ففي العلم سعادة ، وفي التفكير والتأمل فرح ولذة . وإذا تأسّىٰ الانسان على شيء فليتأسّ على عدم بلوغه مقاماً سامياً في العالم الحق الدائم البريء من الآفات ، والذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة . والذي فيه يعيش الانسان فوق الأحزان والآلام . وفي ذلك فليتنافس المتنافسون !

ويشبه الكندي بني آدم في اجتيازهم بهذا العالم الخادع لينتقلوا منه إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة على أحد الشطآن . فمنهم من خرج لقضاء حاجة لا يُعرّج على شيء فعاد سريعاً وتبوأ من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض والطيور والأحجار الكريمة فبقي يستمتع بها حيناً ثم عاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً . وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار وعادوا مثقلين وقد أنهكهم ما حملوا ، فلم يجدوا في السفينة إلا

أضيق مكان زاده ضيقاً ما حملوا معهم حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقون فقد تولجوا في المروج الكثيفة الملتاثة يجمعون ما يجدون وينهمكون في متاعهم بين روعة ونكبة وقد نسوا غايتهم . حتى إذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتاع فلم ينته صوته إليهم ، فتُركوا في المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

إن أعظم غم يصيب الانسان وينغص عليه حياته ويورثه الأسى والحزن طول حياته ، شبح الموت يتهدده كل يوم ويتهدد عياله وكل عزيز عليه . فالموت حق لا مفر منه . انه يأتينا جميعاً ولو كنا في بروج مشيدة . وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد أن الناس إذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون . . . ولكن الكندي لا يعالج الموت معالجة دينية بل يتناوله من الوجهة الفلسفية . فالانسان بمقتضى تعريفه حيوان ناطق مائت . فالموت جزء من ماهيته ، كما ان الحيوانية جزء آخر والنطق (التفكير) جزء ثالث . فلا بأس أن يكون الانسان ما هو . لذلك لا ينبغي لأحد أن يجزع من الموت لأنه قدر محتوم . كما ان الانسان إذا أخذ نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة عرف أن جوهره الحق هو النفس لا البدن ، وان البدن إلى زوال وفناء ، ولكن النفس لا تموت بل هي بالموت تتحرر من علائق البدن وشراكه وتنطلق إلى عالمها السامي الشريف ،عالم العقل ونور الباري حيث السعادة

القصوى والغبطة العظمى والخلود الدائم . ويقول الكندي انه كما ان الانسان ينتقل في أطوار الخِلقة حتى يخرج إلى هذا العالم الفسيح وهو في كل طور من هذه الأطوار قد لا يحب ما بعده ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبله بحيث لو عُرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما في الأرض لافتدى به . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك لتعلقه بما فيها من مُتع حسيّة هي مصدر آلامه ولجهله بما هو فيه من ضيق ولما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة ومُلك عريض دائم ، وحرية يسقط معها كل قيد ، وخيرات لا تبلى. وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل ما فيها من خيرات مادية . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ونَعِم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، إذن لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلماته .

قبيح بالانسان العاقل أن يجزع من الموت ويؤثر على جواهر العالم الباقي ولآلئه حصى الأرض واصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت وغير ذلك مما يحول حاله فيفسدويستوحش منه الإنسان . فطوبى لمن يملك نفسه أمام هذه المغريات ويحرص على الخيرات الحقيقية الثابتة. « فمن مَلَك نفسه مَلَك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن . ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم وحمده كل واحد وطاب عيشه » .

ويختم الكندي رسالته بقوله :

« فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالاً في نفسك فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن في دار القرار ومحل الأبرار . كمل الله سعادتك في داريك ، وجلل الإحسان فيهما إليك وجعلك من المقتدين المنتفعين بجني ثمر العقل ، باعدك عن ذل خساسة الجهل . فأن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم في أمر ديناك واخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة واطيب عيش » .

خاتمة

وإذا كانت هذه المبادىء السامية التي انطوت عليه رسالة الكندي (في الحيلة لدفع الأحزان يونانية استفادها من سقراط وافلاطون وأرسطو والأسكندرانيين فأنها بالمقدار نفسه إسلامية في روحها ومنهجها ومصير الإنسان فيها . بل نكاد نقول إنها تعاليم إسلامية أكثر منها يونانية أشاع فيها الكندي روحه الفلسفي وتصوره للعالم كما ينبغي أن يكون . لقد ذابت العناصر اليونانية في التربة الإسلامية فاعطت هذه الدّوحة الباسقة الوارفة الظل الطيبة الثمر . فنحن لا نكاد نرى في هذه الرسالة إلا تعاليم الإسلام الخلقية التي تعتمد الدين لكل أخلاق أساساً ، وما أمر به كتابه من تقوى وزهد واعتدال والتزام الوسط في كل الأمور ، منهجاً ، وما وعد به المتقين في دار القرار مطلباً وغاية . وهذا المنهج التوفيقي بين الأخلاق اليونانية والأخلاق الإسلامية سيسلكه فيما بعد علماء الأخلاق الإسلاميون وفلاسفتهم على تفاوت بينهم في القدرة على الصهر والتوفيق والتمثيل وتحويل عناصر الأرض إلى معراج للروح وغذاء للعقل والقلب والوجدان!

نصوص مختارة

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزيَّنك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهّرك من جميع طبع الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعة الفلسفة، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً، لإنا نمسك، ويتصرّم الفعل، إذا انتهينا إلى الحق.

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلة وجود كلّ شيءٍ وثباته الحقُّ لأن كل ما له إنِّيَة له حقيقة ؛ فالحقُّ اضطراراً موجود ، إذنْ ، لإنيَّات موجودة .

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفة الأولى ،أعنى علم الحق الأول الذي هو علّة كل حق ،ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ؛ لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعني ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتمِّمة ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية : إما : «هل» ؛ وإما : «ما» ؛ وإما : «أيّ» ؛ وإما : «لِمَ» .

فأما « هل » فأنها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها .

و « أي » تبحث عن فصلها .

و « ما » و « أي » جميعاً تبحثان عن نوعها .

و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذْ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبيِّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفي علم النوع علم الفصل ، فإذا أحطنا بعلمٍ عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدّها ، وكلُّ محدود فحقيقته في حدّه .

فبحقٍ ما سمى علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذْ جميع باقيِ الفلسفة منطوٍ في علمها ، وإذْ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علميةً ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

ومن أوجب الحق ألّا نذمَّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام

الحقيقية الجدّية ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا]سيما إذ هو بيِّن عندنا وعند المبرِّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحقَّ ـ بما يستأهل الحقُّ ـ أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط [به] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحقَّ منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، إذْ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المُسهلة لنا سُبُل الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدّة البحث في مُددنا كلها ، هذه الأوائل الحقّية التي بها تخرّجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية؛فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدّته ، واشتدّ بحثه ، ولَطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

فأما أرسطوطالس ، مُبرِّز اليونانيين في الفلسفة ، فقال :

ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق ـ فما أحسن ما قال في ذلك !

وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا] ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فحسن بنا ـ إذْ كُنا حراصاً على تتميم نوعنا ، إذْ الحق في ذلك ـ أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سُبُله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الإتّساع في القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة ، توقّياً سوءتأويل كثير من المتّسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربةعن الحق ، وإن تتوجّوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي ، والاجتهاد في الأنفاع العامة الكلّ الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريّة

الواترة ، ذبًّا عن كراسيهم المزوَّرة التي نصبوهـا عن غير استحقاق ، بل للترؤ س والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تَجَر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحقّ أن يتعرّى من الدين من عاند قُنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضدّة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب عـلى ألسنة المضـادّين لها اقتناؤ ها ؛ وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنية علم الأشياء بحقائقها .

فواجب إذن طلب هذه القُنية بألسنتهم ، والتمسُّك بها اضطرارٌ عليهم .

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قدمنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلنتلُ ذلك بما يتلو تُلواً طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنساني وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التي هي لنا ، منذ بدء نشوّنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعني الحيّ العام لجميع الحيوان ، فإن وجودنا بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلا زمان ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نُباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير التساوي ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر في زوالٍ دائم ، وتبدُّل غير منفصل ؛ وهو الذي تثبت صوره في المصورة ، فتؤديها إلى الحفظ ، فهو متمثل ومتصوّر في نفس الحي ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعُد عندها ، وخفي لذلك ، فهو قريب من الحاسّ جداً ، لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه .

والمحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالمحسوس أبداً جرم

وبالجرم . والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحقّ ما كان الوجود وجودين : وجود حسّي ووجود عقلي .

إذْ الأشياء كلِّية وجزئية ، أعني بالكلى الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ؛ وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعني الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .

وإذ الحواس واجدة الأشخاص ، فكلٌّ متمثّل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعيّ وما فوق النوع فليس متمثّلا للنفس ، لأن المثل كلها محسوسة ؛ بل [هو] مصدّق في النفس محقّق متيقّن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهو لا هو غير صادقين في شيء بعينه ليس بغيريّ ؛ فإن هذا وجود للنفس لا حسي ،اضطراري، لا يحتاج إلى متوسط ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ؛ لأنه لا مثال [له] لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو] إدراك لا مثاليّ .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ،

ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرسل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها ؛ وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تُقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثُراً ، فالواحد الحق إذن لا ذو هيولي ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير بشيء الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتةً بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا [ينقسم]بنوع من أنواع القسمة أو التكثُر بتةً ، فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذ كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل ما كان في شيء بعرض فمُعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس

يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأوّل علّة للوحدة في الموحدّات هو الواحد الحق الذي لم يُفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدو ؛ فعلّة الوحدة في الموحدّات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعني مرسلاً واحداً لا يتكثر بتة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

العلة الأولى ـ مُبدعة ، فاعلة ، متممة الكلّ ، غير متحركة .

العقل ـ جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها .

الطبيعة ـ ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو أول قوى النفس .

النفس ـ تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلٍ للحياة ؛ ويقال : هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلَّف .

الجرم ـ ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع ـ إظهار الشيء عن ليس .

الهيولى ـ قوة موضوعة لحمل الصور ، منفعلة .

الصورة ـ الشيء الذي به الشيء هو ما هو .

العنصر ـ طينة كل طينة .

الفعل ـ تأثير في موضوع قابل للتأثير ؛ ويُقال : هو الحركة التي من نفس المتحرك .

العمل ـ فعل بفكر .

الجوهر هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم تتغير

ذاتيته ، موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد ، في خاص جوهره ، التي إذا عُرفت عُرفت أيضاً بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاصّى .

الاختيار ـ إرادة قد تقدمها رويّة مع تمييز .

الكمية ـ ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية ـ ما هو شبيه وغير شبيه .

المضاف ـ ما ثبت بثبوته آخرُ .

الحركة ـ تبدُّل حال الذات .

الزمان ـ مدة تعدُّها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء .

المكان ـ نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أُفقي المحيط والحاط به .

الإضافة ـ نسبة شيئين ، كلٌّ واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

التوهم ـ هو الفنطاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال : الفنطاسيا ، وهو التخيّل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاسّ ـ قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته .

الحسّ ـ إنّيّة إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة

للمحسوسات .

القوة الحسّاسة ـ هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجاً عن البدن .

المحسوس ـ هو المدرك صورته مع طينته .

الرويّة ـ الإمالة بين جواهر النفس .

الرأي ـ هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضي ، والرأي إذن سكون الظن .

المؤلف ـ مركب من أشياء متفقة طبيعية دالة على المحدود دلالة خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحدّ .

الإرادة قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة علة اجتماع الأشياء .

الإيقاع ـ فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقسّ ـ منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منحلّاً ، وفيه الكائن بالقوة ، وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد ـ هو الذي بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

العلم ـ وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق ـ القول الموجب ما هووالسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إمّا إثبات شيء ليس هو ، وإمّا نفي شيء عن شيء هو له .

الكذب ـ القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .

الجذر ـ هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الآحاد عاد المال الذي هو جذره .

الغريزة ـ طبيعة حالّة في القلب ، أُعدت فيه لينال به الحياة .

الوهم ـ وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .

القوة ـ ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلي ـ الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً .

العلل الطبيعية أربع ـ ما منه كان الشيء ، أعني عنصره ؛ وصورة الشيء التي بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التي هي علّته ؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله .

الفلك ـ عنصر وذو صورة ، فليس بأزلي .

المُحال ـ جمعُ المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

الفهم ـ يقتضي الإحاطة بالمقصود إليه .
الوقت ـ نهاية الزمان المفروض للعمل .
الكتاب ـ فعل شيء موضوع مرسَّم لفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها .
الاجتماع ـ معلول بالطبع للمحبة .
الكل ـ مشترك لُمتشبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء .
الجميع ـ خاص للمشتبه الأجزاء .
الجزء ـ لما فيه الكل .
البعض ـ لما فيه الجميع .
وكل هذا يُقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق .
المُماسّة ـ توالي جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهي نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
الصديق ـ إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيواني موجود واسم على غير معنى .
الظن ـ هو القضاء على الشيء من الظاهر ـ ويقال : لا من الحقيقة ـ والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكنٍ عند القاضي بها زوال قضيته .
العزم ـ ثبات الرأي على الفعل .
اليقين ـ هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .
الضرب ـ هو تضعيف أحد العددين بما في الآخر من

الآحاد .

القسمة ـ تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره .

الطب ـ مهنة قاصدة لإشفاء أبدان الناس بالزيادة والنقص وحفظها على الصحة .

الحرارة ـ علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة .

البرودة ـ علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق التي من جوهر واحد .

اليبس ـ علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة ـ علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصارة بذاته .

الانثناء ـ تقارب الطرفين إلى قُدّام وخلف .

الكسر ـ انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغد ـ انضمام أجزاء الهيولى لعلّتين : إما أن تكون أجزاؤ ها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤ ها ، يسمى ذلك عصواً .

الانجذاب ـ مواتاة بالانعطاف إلى أي ناحية انعطفت ، كالثوب أي جزء كان منه بالانعطاف إلى أي ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة ـ خروج هواء مُحتقن في جسم عارضٍ فيه ،

مخالطةٍ له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة ـ حدّها القدماء بعدة حروف :

(أ) إما من إشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهي محبّ ، ومن سوفا ، وهي الحكمة .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جهة] فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا ؛ العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان : طبيعي ، وهو تركُ النفس استعمال البدن ؛ والثاني إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء ، اللذة شرٌّ . فباضطرارٍ أنه إذا كان للنفسِ استعمالان : أحدهما حسي والآخر عقلي، كان مما سمي الناس لذةً ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل .

(د) وحدّوها أيضاً من جهة العلة ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدّوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ،

وكانت النفس جوهراً لا جسماً ، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم ، بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم ؛ فإذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الكلّ ؛ ولهذه العلّة سمّي الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

(و) فأمّا ما يحدُّ به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنّياتها وما ئيّتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان .

السؤال عن الباري ، عزّ وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؛ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس [فيه] ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه - فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون [معلوماً] إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

الخلاف - مُعطى الأشياء غيريةً أو غيراً .

الغيريّة - فيما يعرض فيما انفصل بالعقل الجوهري ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية - هي العارضة فيما انفصل بعرض : إمّا بذات واحدة وإما في ذاتين ؛ أمّا في ذات واحدة فكالذي كان حارّاً ، فصار بارداً - فإنه عرضت له غيريّة لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدّل ؛ وأمّا الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار

والماء البارد - فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن أحدهما بارد والآخر حار .

الشك - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تُهمة ذلك الظن .

الخاطر - علته السانح .

الإرادة - علتها الخاطر .

الاستعمال - علّته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علةً لخطرات أُخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلل [التي] هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

إرادة المخلوق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة ، أمالت إلى ذلك .

المحبة - مطلوب النفس ، ومتمِّمة القوة التي هي اجتماع الأشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

العشق - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها السببية ، هي مشتقة من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقّص ما زاد فيه - نريد بالانفعال أنه شيء

يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز .

المعرفة ـ رأي غير زائل .

الاتصال ـ هو اتحاد النهايات .

الانفصال ـ تباين المتصل .

الملازقة ـ إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما

الغضب ـ غليان دم القلب لإرادة الغيظ

الحقد ـ غضب يبقى في النفس على وجه الدهر .

الذحل ـ هو حقد يقع معه ترصُّد فرصة الانتقام ؛ واسم الذحل في اللغة اليونانية مشتق من الكمون والرصد .

الضحك ـ اعتدال دم القلب في الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ؛ وأصله بالفعل الطبيعي .

الرضا ـ اسم مشترك يقال على مضادّه السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو قناعة النفس لما كانت غير قُنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام

والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

قال : ينبغي أن نبيِّن ما الفعل ، وعلى كم ضَرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحقّ الأول تأييس الأيسات عن ليس .

وهذا الفعل بيّن أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علّة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأمّا الفعل الحقّيّ الثاني يلي هذا الفعل فهو أثر في المؤثّر فيه فأمّا الفاعل الحق فهو المؤثّر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر ؛ فإذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتّة .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر ، أعني المنفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذي لا ينفعل بتة هو الباري ، فاعل الكلّ ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعني جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلاتٍ بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أوّلها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض ـ فإنّ الأول منها ينفعل ، فينفعل عن إنفعاله آخر ، [و] ينفعل عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى يُنتهي إلى المنفعل الأخير منها ؛ فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علّة إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثاني ، إذ هو علة الثالث القريبة في إنفعاله ، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات .

فأمّا الباري ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسُّط والتي بغير توسُّط بالحقيقة ، لأنه فاعلٍ لا منفعل بتة ، إلا أنه علّة قريبة للمنفعل الأول ، وعلّة بتوسُّط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعني فعل المنفعلات الذي هو بالمجاز لا بالحقيقة ـ إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ، انفعاله علة لانفعال غيره ـ قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العامّ ، أعني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرّم الأثر فيه مع تصرّم انفعال فاعله ، كالمشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرّم المشي بتصرّم انفعال الماشي ، ولم يبق له أثر في الحسّ .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره ، أعني المنفعل الذي كان علّة تأثيرها ؛ وهذا النوع من الفعل يُخص باسم العمل .

وهذا كافٍ فيما سألت فيه .

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي
إلى علي بن الجهم

في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته من كل زلل ، ووفقك بتطوّله لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته قرار رضوانه ومستحقّ إحسانه !

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنت سمعتني أوضحه بالقول ، من وحدانية الله عزّ ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجود في القوة لا في الفعل ، في كتاب يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق للفهم ولا حاجز عن حفظ ؛

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لمطلوبك ، ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضع بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المعتبر ، وأيّد بمثل فهمك ، وحرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك .

وقد رسمتُ لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلُكَ في إيضاح ذلك جهداً ، فكن به سعيداً وقرّبه حميداً ،

أسعدك الله في دنياك وآخرتك ، وأجمل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [هي] :

[ا] أن كلّ الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

[ب] والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ج] وذو النهاية ليس لا نهاية له .

[د] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

[هـ] وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جُمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عِظم وكل ذي عِظَم .

[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منهما أو بعد بعضه .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي : أما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذي كان ، قبل أن يفصل منه

شيء ، لا متناهي العظم ، فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ؛ وأصغر الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه، وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد جزئه لا محالة ؛ فأصغرهما مساوٍ لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهاتها أبعاد ما بين نهاياتها واحدة ؛ فهما إذن ذوا نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معاً ، فهما متناهان ؛ فالذي لا نهاية له الأصغر متناهٍ ـ وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ليس] بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل ـ هذا خلف لا يمكن .

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في الجرم من كمّ أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم فمتناهٍ أيضاً ، إذ الجرم متناهٍ .

فجرم الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [بعده] أيضاً .

وإنما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ] أن يُتوَهَّم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما ـ فإنه لا نهاية في التزُّيد من جهة الإمكان ـ فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان ، [أعني] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة فهو أيضاً بالقوة لا نهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإنَّ الذي لا نهاية له إنما هو في القوة ، فأمّا في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا ، وإن ذلك واجب .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكلّ ،أعني مدّته؛فإن كان الزمان متناهياً ، فإنّ إنّية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعدُّها الحركة ؛ فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .

والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة .

والحركة هي تبدُّل الأحوال : فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدُّل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُّبُوّ والاضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهرة هو الكون

والفساد .

وكلٌ تبدل فهو عادٌ مدة المتبدّل، أي الجرم ، فكل تبدل فهو لذي زمان .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظمُ الأشياء وجمعها .

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً ؛ فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه [و] من الأبعاد التي هي فصوله ؛ وهو المركب من هيولي وصورة .

والتركيب تبدّل الأحوال التي هي لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادٌ مدة المتبدل ، فالزمان مدة تعدُّها الحركة .

ولكل جرم مدة هي الحال [التي] هو فيها إنية ، أعني الحال التي هو فيها [ما] ؛ والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدة تعدُّها الحركة .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً .

فكل تبدل بفاصلٍ مدة ، والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصلٌ ، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصلٌ أي إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة ـ ولا يمكن غير

ذلك .

فإن أمكن [غير] ذلك ، فإن خلف كل فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذن يتناهى إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لا نهاية [له] في القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ مدته لمدةٍ من الزمان المفروض متضاعفاً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدودٍ معلوم ، فإنّ من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لا متناهياً متناهياً ـ وهذا خلف لا يمكن البتة .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمن المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية ـ وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يُؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهى إلى زمن محدود ، بتة ـ والانتهاء إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلاً من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة ؛ فإنيّة الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً مُحدَثٌ اضطراراً ، والمحدَث مُحدِثُ المُحدَثِ ، إذ المحدث والمحدَث من المضاف ؛ فللكل مُحدِثٌ اضطراراً عن ليس .

والمُحدِث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً .

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون .

والشيء الذي يعمّه شيء واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركّبون مما عمّهم ومن خواصّهم ، [لا] أعني بالكل واحداً دون الآخر .

والمركّبون لهم مركب ، لأن مركّباً ومركَّبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعل الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية .

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل .

فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدّل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم .

كتاب الكندي

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك ، يابن السادة الأخيار ، والأئمة الأبرار ، منار الدين ، والجوهر الثمين ، وصفوة العالمين ، وخيرة الله من الناس أجمعين ، في أسعد حال وأطهر أفعال ! وكفاك جميع المهمّات وألهمك فعل الخيرات !

إن في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيّات ، لأوضح الدلالة على تدبير مدبّر أوّل ، أعني مدبّراً لكل مدبّر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوّناً لكل مكوّن ، وأولا لكل أوّل ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسُّه الآلية موصولةً [ب] أضواء عقله ، وكانت مطالبه ، وجدان الحق وخواصه [ ] الحق ، وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكيّ عنده - في كل أمر شجر بينه وبين نفسه - العقل ؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العُجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولُّج ظُلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبينٍ ، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجد وتضييع ما تجد ، فلم تضادّ ذاتها ولم تتعصب لأضدادها .

فكُن كذلك ، كان الله لك ظهيراً ، أيها الصورة

المحمودة والجوهر النفيس ! يتضح لك أن الله ، جلّ ثناؤه ، وهو الإنّيّة الحق ، التي لم تكن ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال أيس أبداً ، وأنه هو الحي الواحد الذي لا يتكثّر بتّةً ، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتمّمة التي لا متمّم لها ، والمؤيّس الكلّ عن ليس ، والمصيّر بعضه لبعض أسباباً وعللاً ، كالذي اتضح في أقاويلنا في الفلسفة الأولى من هذه السبيل التي إيضاحها لك .

فإنّ في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ـ ومع كل تدبير مدبّر ـ وعلى أحكم حكمة ـ ومع كل حكمة حكيم ـ لأن هذه جميعاً من المضاف .

ولولا ما يعرض في إسعافك ـ أسعفك الله بجميع الخيرات ! بما سألت من إظهار وحدانية الله ، جلّ ثناؤه ، وعظَم قدرته ، وإتقان تدبيره ، وسعة حكمته ، وفيض جوده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقّل درج الفلسفة الأولى الشامخة ، والعوم في أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها مهرة النواتية إلا بأتقن عدة وأكمل نجدة ، لكان الشغل بتتميم ما نتناول ورمت تتميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمسّ مانع من ذلك وما تدعو إليه نفس تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنح

من حيث صلح ؛ ومعطى كل قوة نسأل تسهيل سُبل ما نقصد ، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقاويل البرهانية أن كل حركة إمّا أن تكون مكانية ، أو ربويّة أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كوناً أو فساداً .

فالمكانية [هي تبدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط] .

والحركة الربوية هي التي تنتهي بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهي إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية في الذات والحد ، أعني أنها التي تقصّر نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهي إليها .

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشيء هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .

والحركة الكونية الفسادية هي التي تنقل الشيء عن عينه إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلقّي الدم كوناً وتُلقّي الشراب فساداً ، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتيةً وإما أن تكون

عرضية .

أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشيء .

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشيء ؛ وأعني بالكون من ذات الشيء ما لا يفارق الشيء الذي هو فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحي التي لا تفارق الحيّ إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حيّ .

وأعني بما ليس من ذات الشيء ، ما يفارق الشيء ولا يفسد جوهره ، كالحياة في الجرم ؛ فإن الجرم الحي قد تفارقه الحياة ، والجرمية ثابتة على حالها ، لم تفسد .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :

إنّا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن العلل الطبيعية إما أن تكون : عنصرية ، وإمّا صورية ، وإما فاعلة ، وإما تمامية .

أعني بالعنصرية عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء ، كالذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كون الدينار .

وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار .

وأعني بالفاعلة صانع الدينار الذي وحّد صورة الدينار بالذهب ؛ وأعني بالتمامية ما له أحّد الصانع صورة الدينار بالذهب ، التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن علل كوْنِ كل كائن وفساد كل فاسد هي هذه

الأربع العلل التي ذكرنا .

فنقول إن كل كائن ففي عنصر مّا ، فعلّة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هي عنصره الذي كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصر ، لم يكن ولم يفسد ، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكون والفساد .

وأما العلة الصورية فصورته التي باتحادها بعنصره كان الكائن منها ، أو بمفارقتها لعنصره كان الفاسد منها .

فأمّا العلة الفاعلة فعنها بحثنا ؛ فهي مطلوبنا ، وبوجدانها إنما نجد العلة التمامية ؛ لأن العلةالتماميّة إمّا أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنيمُلجِئةًله إلى الفعل ، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها ، أعني أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء ، وأنها إنما فعلت لأنها لا بغير ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هي التمامية ، فالتمامية غير موجودة ، وما فوق [ ] موجودة وهو أيضاً غير موجود ، لأن ما لا يوجد لم يحدّ ، وما لم يحدّ ما فوقه وما لم يحدّ ، فليس بموجود ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، لم تكن العلةالتماميةموجودة .

والعلة الفاعلة إمّا أن تكون قريبة ، وإما أن [تكون] بعيدة .

أمّا العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً ، فقتله ، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة ؛ فإن الرامي فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحي بجرحه إياه ، وقبول

الحيّ من السهم أثراً بالمماسّة .

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد ، وكل محسوس ومعقول ، فقد أوضحنا في كتابنا في الفلسفة الأولى أن العلة الأولى ، أعني الله ، جلّ ثناؤه ، المبدع للكل ، والمتمّم للكل ، علة العلل ، ومبدع كل فاعل . فلنبحث الآن عن علة كل كائنٍ وفاسدٍ الفاعلة القريبة ، ليتّضح لنا كيف التدبير الكلّي بالحكمة السابقة الآلهية ، فنقول :

إنه قد اتضح في الأقاويل الطبيعية [أ] أن الكون والفساد إنما يكون في ذوات الكيفيات المتضادات ، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس [هي] أوائل الكيفيات المتضادة ، [ح] وأن الجرم الأقصى من العالم ، أعني ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لا حارٌ ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس ، وأنه لا يعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي صّير الله ، جلّ ثناؤه ، له ، وأن الكون والفساد إنما يكون فيما دون فلك القمر ؛ [ء] وأن مادون فلك القمر أربعة عناصر عظام هي : النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ، وما هو مركب منها ؛ فإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بكلّيتها ، بل يكون من كل واحد أجزاء إلى غيره منها وتفسد [من غيره إليه] أجزاء ؛ فأما الأشخاص بكلياتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صّيره الله جلّ ثناؤه ، لها .

وأما المركبات منها ، أعني الحرث والنسل والمعادن وما

أشبه ذلك ، فكائنة فاسدة بكمال أشخاصها ؛ وأما الباقي منها كبقاء العناصر [فهو] صورها ، كالإنسانية والفرسية والشجرية والمعدنية ؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية ؛ فإن [ ] الفلك مكان لكلّية هذه العناصر الأربعة والمركبة منها ؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك ؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركةً طبيعية إلى مواضعهما ، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك] إلى ذروة الهواء ، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء ، وأن موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل ؛ [ح] وأن حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هي] إلى وسط الكل ؛ وأن الأرض بكمالها واقعة في مركز الكل ، وأجزاؤها تتحرك إلى مركز الكل ؛ [ط] وأن سطح كلٍ واحد من النار والهواء ، أعني الذي في ذروته وحضيضه كُريّان ، وسطح الأرض والماء معاً والمركبات كريٌّ في الحس .

وما أتقن ما هيّأ الباري ، جلّ ثناؤه ، من كون الشمس قريباً من سمت رؤوسنا ، وهي مقبلة إلينا ، علت في الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى تنتهي إلى [ ] ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الميل ، ثم تدبر إلى الاعتدال ، وهي هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد ، ليكون في [كل] ميل زمانان مختلفان ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون بين كل

زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين ، لئلا تتنافر الطبائع بتضادّ جميع كيفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العلل التي تمنع الكون في المواضع التي تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التي يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التي لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هي التي تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهراً طويلاً أو غائبة دهراً طويلاً أو غير فاعلة أزماناً في كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون ، جلّ ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قِبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قِبل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض [ ] ، أعني في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، لكون نهاية الزمان التي بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا في القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحلّ البخار ويبدده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف ، كالذي نرى في المحاقات والامتلاآت ، فإن الأمطار جُلّ ما تكون في المحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من المجامعة ، وأما في الامتلاآت فأكثر

ذلك تقل الأمطار ، لعظم نور القمر وشدة إحمائه للجو في الامتلاء ، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع ، فإنه عند ذلك يبدّد البخار ويلطفه بتسخينه الجو ، فلا تكون الأمطار في الامتلاء أكثر ذلك ، وتكون أمطار في الاجتماع أكثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع ويكثف ويبرد الجوّ بعدم ضوئه .

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان في أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار ، لم يكن ما نرى من منفعة كونه في الفلك المائل ، أنه في الشتاء ، وقت الامتلاء ، يكون في سمت الشمس في الصيف ، فيكون ليل الشتاء في الامتلاء في سمت الشمس في الشتاء ، فيكون ليل امتلائه انقص حراً فيعدل بذلك الهواء ، ويكون به نشوء الحرث ورباه في وقت حاجته إلى الدفء وتبريد الجو في وقت حاجته إلى ذلك ؛ فلو كان على هذا أجمع ، ولم يكن له مركز خارج عن مركز الأرض وفلك تدوير ، لم يقرب ولم يبعد من الأرض في أحوال مختلفة أربعة ، فإنه لذلك يكون في الاجتماع في الامتلاء عالياً ، وفي التربيعين هابطاً ، وفي أحد الأرباع ذاهباً إلى الهبوط ومتزيداً في الضياء ، و [في] آخر صاعداً منتقصاً في الضياء ، وفي آخر مسرعاً ، مع ما قدمنا ، وفي آخر مبطئاً مع ما قدمنا .

ونرى بكل حال من هذه كوناً وفساداً ، في شيء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أي مع تزيُّده في القرب من الأرض ، كثرة الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتّها .

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيم العون

للشمس على الكون والتغير في هذا العالم .

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضاً بيّنة الغناء في ذلك ، لأن لكل واحد منها الحركة المائلة ، كحركة الشمس في الفلك المائل ، والحركة في الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر ، والحركة في فلك التدوير كحركة القمر ، وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس ، أعني عن الدائرة التي يرسمها قطبا الفلك ، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة ، كالذي يعرض للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلو عنه ومسامتة لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس ومسامتته لها في أحوال مقارنتها ومفارقتها، [و]تحدث الآثار التي يحدثها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلوه وهبوطه ؛ وبانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات ، إذا كان في ذلك الجزء أعلى ما يكون في الفلك الخارج من المركز ، وكان هبوطه مقابلاً لذلك الجزء ، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها في كل جزء من الفلك في زمان ما بحركة الأوج .

فكل ما قلنا عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها ؛ والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان ، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشتاء ، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً .

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

أطال الله بقاك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك بإرشاده وحرزه ، وصيّرك ممن تُرتضى أفعاله ، ويَسعد حاله !

فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرت من محبتك ، أحبّ الله لك الرشد في جميع أعمال ، لوجدان ما فسّر به قول الله ، جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه : « والنّجم والشّجر يسجدان » ، بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله جلّ وعزّ ، لَموجود جميعاً بالمقاييس العقلية ، التي لا يدفعها إلاّ من حُرم صورة العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس .

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدّقه ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر الضعف في تمييزه ، إذ يُبطل ما يُثبته ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن

جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد ليوضع على الضدّين جميعاً ، كقولهم للعادل ، أعني معطي الشيء حقه : عادلٌ ، ولضدّه ، الذي هو الجائر : عادلٌ .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفّين والركبتين الأرض .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة ، وقال النابغة الذبياني :

سجودٌ له غسّانُ يرجون نَفعهُ وتُرْكٌ ورهط الأعجمين وكاهلُ

فمعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عنى سجودَ الصلاة ، لأنه يقود : سجودٌ له ؛ وهذا يدل على أنه سجود دائم ، وسجود الصلاة ليس يكون دائماً ؛ إنما عنى : طائعين .

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذي يقال في النبت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبت ، كقول الشاعر :

« أطاع لها بالروضة البقل » ، أي أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً : « أطاع له نَوْءُ السماك وأنجما » ، أراد أن النوء أطاع ، أعني خرج من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الإنتهاء إلى أمر الآمر فيما لم يكن فيه نقص ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذن الانتهاء إلى أمر الآمر؛ والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لذي الأنفس التامة ، أعني المنطقية .

وإذن الأشخاص العالية - إذْ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الآمر ، إذْ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام ، إذْ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون - أعني بالاستحالة تغير المحمولات فقط ، وأعني بالكون تغير الحامل - [هي] ذوات طاعة .

وبيِّن أنها منتهية إلى أمر الآمر ، جلّ ثناؤه ؛ إذْ هي لازمة أسراحاً من الحركة بلا تغير ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛ وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتمّ كلّ الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد ؛ فهي لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جلّ ثناؤه ، ويكون كل كائن يكون ما أراد كونه ؛ لأنه لم يُرد ، جلّ ثناؤه ، فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم

يكن ؛ وتحريكاتها المسرّحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون ؛ فهي إذن مطيعة بيّنة الطاعة لما أراد بارئها ، جلّ ثناؤه ، من فعلى ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء ما يفرض له [الكون أو البقاء] بحركتها .

رسالة يعقوب بن أسحق الكندي

أنه [توجد] جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمت ما سألتَ من رسم قول خبري في أن الجواهر للا أجسام ؛ وهذا إنما يصحّ بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائل المنطقية المستعملة في الأشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيتُه لك كافياً ، على رسم مسألتك أن نرسم لك من ذلك ؛ إذْ كان يحتاج إلى قول كثير جملٍ تقع كالأسس ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقك إلى منار الطريق إلى ما سألت وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهراً لا جسم له يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد أن نثبت مائية الجسم الذي هو أنه العظم الآخذ الأقدار الثلاثة ، أعني الطول والعرض والعمق ؛ وبعد أن نعلم لواحق الجوهر المميزة له من غيره ، التي هي أنه القائم بذاته ، الذي لا يحتاج في ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدّل ،المنعوت من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت]إمانعتاًمتوطئاًوإمّا نعتاً متشابهاً : أما النعت المتواطىء فنعت الناعت الذي يُعطي منعوته اسمه وحدَّه معاً ؛ وأما

النعت المتشابه فنعت الناعت الذي لا يعطي منعوته اسمه ولا حدّه، وإن أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحة الاسم ، وإن أوائله لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه إن كانت معلومة مقرّاً بها وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو من أن تكون حياتها تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتي في الشيء ، الذي إن فارق الشيء فسد ، والعرضية هي التي يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد ؛ فإن كانت الحياة ذاتية في الحي ، فإنها إذا فارقت الحيّ فسد الحيّ ؛ وكذلك نجد الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا . فأمّا الجسم الذي نجده حياً ولا نجده حيا ، وهو هو جسم ، فقد فارقته الحياة ، ولم تفسد جسميّته .

فتبين إذن أن الحياة في الجسم عرض من غيره .

والذي نسمى به مائية الحياة في الجسم نفس ؛ فينبغي أن نبحث عن النفس : أجوهر هو أم عرض ؟

فإن كانت جوهراً : جسم هي أم لا جسم ؟ فنقول :

إن الأشياء إنما تختلف إما في أعيانها ، وإما في اسمائها ؛ فالشيئان اللذان حدُّ أعيانهما واحدٌ، ويسميّان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ؛ إذْ لم يختلفا في حدّ الأعيان ؛ والأشياء التي لم تختلف في أعيانها طبيعتها واحدة .

فالشيء الواصف للشيء بإعطائه اسمه وحدّه ، هو من طبيعة موصوفة ، فإن كان موصوفة جوهراً ، فهو جوهر ؛ وإن

كان موصوفه عرضاً ، فهو عرض ؛ والذي لا يصف موصوفه باسمه وحدّه ، ليس طبيعته طبيعة موصوفه ، وما طبيعته ليست طبيعة موصوفة هو ، فهو غريب في موصوفه ؛ فالغريب في موصوفه هو الذي نسميه عرضاً في موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض فيه .

والشيء الذي به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء ، حسيّاً كان أو عقلياً .

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذن صورة الحي العقلية ، فهي نوعه ، فالحيّ جوهر ، ونوع الجوهر جوهر .

فإذن النفس جوهر ، وإذْ هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العاًم الذي يعمّ أشخاصه التي هي أجسام ؛ إذ كانت أشخاص الحي أجساماً .

فإذن قد تبين أن النفس لا جسم ، وهي جوهر .

فإذن قد تبين أن من الجواهر أجساماً ، ومنها لا أجساماً .

وأيضاً فإنه إذا كان النوع يعطي أشخاصه اسمه وحدّه ، فهو في طبيعة شخصه ؛ وشخصه إن كان جوهراً ، فهو جوهر ؛ وإن كان عرضاً فهو عرض .

والحي المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذْ النوع يعطي الجوهر اسمه وحدّه .

والنوع إما أن يكون جسماً ، وإما أن يكون لا جسماً .

فإن كان النوع جسماً ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ، والشخص كثير باضطرار .

فإن كان النوع واحداً يعمّ الكثير ، وكان جسماً ، فهو في كل واحد من أشخاصه إمّا بكليّته وإما بجزئه .

والنوع مركب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذي هو مركب من حي وناطق ومائت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضاً مما يحدّه ، أعني مما يجتمع حدّه منه .

فإذن هو مختلف الأجزاء التي ركّب منها .

فإذ النوع ليس من المشتبهة الأجزاء ، فإن كان النوع في واحد من أشخاصه بكماله ، فكيف يمكن أن يكون في آخر بكماله ؟

وإن كان في كل واحد من أشخاصه جزء ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ـ فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة .

فإذن هو مركب مما لا نهاية له بالقوة .

والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل .

فإذن ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية بالقوة .

وهذا خلف شنيع ؛ فكل شخص من أشخاصه ـ إذْ كان فيه جزء غير جزء الآخر ـ ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع .

وأشخاصه بلا نهاية بالقوة .

وقد تقدم آنفا أنه محال أن يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية في القوة ؛ فإذن في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في

الآخر من نوعه ، وليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من أجزاء نوعه .

فهو ممكن لا ممكن ـ وهذا خلف قبيح جداً ، فإذن ليس يمكن أن يكون في كل شخص من أشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذي في الآخر .

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بكله في كل واحد من أشخاصه ، إذْ لا بكله ولا بجزئه يمكن أن يكون في أشخاصه ، وهو جسم .

فإذن نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا .

فبالاضطرار أن جواهر كثيرةً ولا أجسام .

وهذا فيما سألت كافٍ ، كفاك الله جميع المهمات ، ووقاك جميع أذى المؤلمات .

رسالة أبي يوسف يعقوب بن أسحق الكندي
(ص ٦٣)
في القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

سدّدك الله بدرك الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته ! إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ، وآتي على الغاية التي إليها جرى الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب أرسطو في النفس ؛ ولست آلو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابّك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيصٍ كافٍ وفحصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بيّن أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهر إلٰهي روحاني ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادّتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادّها هذه النفس ، وتمنع الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الغيظ

وترته ، وتضبطه ، كما يضبط الفارس الفرس ، إذا همّ أن يجمح به ، أو يمده . وهذا دليل بين على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، ففكرّ النفس العقلية في ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديّة ، فتمنعها عن ذلك وتضادها ، وهذا أيضاً دليل على أن كلّ واحدة منهما غير الأخرى .

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عزّ وجلّ ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كلّ ما في العالم ، ولم يخف عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قول أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد [من] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلّعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[٦٦]ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح .

ثم [إن] أفلاطون أتبَعَ هذا القول بأن قال : فأما من كان

غرضه في هذا العالم التلذّذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطن قاس القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثر همته ، فقياسه قياس الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياس الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أدبه الفكر والتمييز ومعرفة حقايق الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نجدها للباري ، عزّ وجلّ ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان، فيكون حكيماً ، عدلاً ، جواداً ، خيّراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخْل (دون) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قربها (قوّته) قدرة مشاكلة لقدرته .

فإن النفس على رأي أفلاطن وجلّة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجوهر الباري عزّ وعلا ؛ في قوتها ـ إذا تجردت ـ [أن] تعلم ساير الأشياء ، [كما] يعلم الباري بها أو دون ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في [٦٨] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت الباري عزّ وجلّ ، وطابقت نوره ، وجلّت في ملكوته ، فانكشف لها حـ علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلّها بارزة لها ، كمثل ما هي بارزة للباري عزّ وجلّ ؛ لأنا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس ،فكيف إذا تجرّدت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور الباري ! فهي لا محالة ترى بنور الباري كلّ ظاهر وخفيّ ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس يقول : إن النفس ، إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ، تاركةً للشهوات ، متطهّرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد بها صورة من نور الباري ، يحدث فيها ويكامل نور الباري ، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهر ؛ فحينئذٍ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقلية ؛ فهذا قياس النفس ؛ لأن المرآة ، إذا كانت صدئة ، لم يتبين صورة شيء فيها بتّة ؛ فإذا زال منها الصدأ ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت ـ وصفاء النفس هو أن النفس تتطهر من الدنس وتكتسب العلم ـ ظهر فيها حـ صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى

حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بتةً ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس وتبقى محصورة ، ليست بمجردة على حدتها ، وتعلم كلّ ما في العوالم وكلّ ظاهر وخفي ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان - إذا رآى في النوم شيئاً - يعلم أنه في النوم ، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغها في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته ، فتلتذّ حينئذٍ لذةً دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس - لأن هذه لذات حسية دنسة ، تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية ، تُعقب الشرف الأعظم . والشقي المغرور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذّات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجيء في هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيّارة ، ليس لنا مقام يطول ؛ وأما مقامنا ومستقرّنا الذي نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، ونقرب من نوره ورحمته ونراه رؤ ية عقلية لا حسّية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول افسقورس الحكيم .

فأما أفلاطن فقال في هذا المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردّت ، هو ـ كما قالت الفلاسفة القدماء ـ خلف الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحلّ ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذّبت ونقيت ، ارتفعت إلى فلك العطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى] ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحسّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت حـ إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلٍ وأشرفه وصارت حـ بحيث لا تخفي عليها خافية ، وطابقت نور الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياء كلّها مكشوفة بارزة لها ، وفوّض إليهاالباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا وصلة إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهّر من الأدناس صارت نفسه حـ صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ، وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإلّه تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقته وصارت في

عالمها الذي هو عالم الربوبية .

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة ! !

وقد وصف أرسططاليس أمر الملك اليوناني الذي تحرّج بنفسه ، فمكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ، وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة، وأعطاهم في ذلك البراهين ، وأخبر [٧٤] جماعةً من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كلّ ما قال ، لم يتجاوز أحد منهم المقدار الذي حدّه له من العمر . وأخبر أن خسفا يكون في بلاد الأوس بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم ، لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك ـ فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى !

فقل للباكين ، ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويُكثر البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيّة المموهة التي تكسبه الشرّة ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ، ويدع أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم الحكيم المبرّز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن باكماة ،

فهو عند جميع الجهال ، فضلاً عن العلماء ، أفضل وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أنّ الجهال كلّهم إلا من سخر منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويجلّه ، ويفرح أن يطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عزّ وجلّ ، فقد علمته جلة [٧٦] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفس جوهر بسيط .

فتفهّم ما كتبت به إليك تكُنْ به سعيداً ، أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

كلام للكندي في النفس ، مختصر وجيز

قال الكندي إن أرسطاليس يقول في النفس إنها جوهر بسيط تظهر أفعالها من الأجرام .

وأفلاطون يقول إنها متحدة بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل الأجرام ويفعل فيها ؛ ويفصل الجرم من الجسم ، ،ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التي في عالم الكون ، وأما الجسم فكالفلك .

وقد يظن أن هذين القولين مختلفان ، لأنهما جميعاً يثبتان في غير موضع ، لأن النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق .

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التي تظهرها في الجسم وبالجسم ، لا أنها متصلة كاتصال الأجسام والأجرام .

وكلاهما جميعاً يثبتان في موضع من أقاويلهما جميعاً أن النفس إنما ظهرت أفعالها في الأجرام التي تحت الكون فيها بتوسط من الفلك .

معنى قول أفلاطن : « متحدة بجسم به تظهر أفعالها في الأجرام » ، لا أنها متحدة بجسم ؛ إنما عني به أنها تفعل في الأجرام بتوسط الجسم الذي هو الفلك ، لا أنها تشبه جسماً تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ، فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلاطن بدرجات .

وذلك أنه إن كان جسم ، فليس يخلو من أن يكون له محلّ فيما حازه علم الكون ، أو خارجاً عنه .

فإن كان خارجاً عنه ، فليس له أن يأتي ما هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام .

وإن كان فيما حازه عالم الكون - وجميع ما حازه عالم الكون أجرام - فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها .

وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى .

رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيات ، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات ! سألت ، سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيله ، أن أرسم لك ما النوم وما الرؤ يا .

وهذا ، كان الله لك معيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى فيه إلى القول على قوى النفس . وقد يحتاج الناظر في هذا النوع من العلم إلى التمهّر بما وصفت ؛ فإنه إن قصّر عن ذلك قصّر عن فهمه ، وتبينّ مارسمنا على سبيل البيّنات الطبيعية . .

وقد رسمت من ذلك بقدر ما ظننته لمثلك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول : إنّ معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائيّة الشيء ؛ والنوم والرؤ يا أحد ما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن اتقن القول على جوهر النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه وما يلحق في ذلك بالاشتباه .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسيّة والعقلية وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم الحي النامي .

فإذا كانت هذه الأوائل معلومةً ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعني الحادثة عنها ، معلومة ، كانت مائية النوم معلومة

ومائية الرؤ يا ، بالقول الوجيز القليل في العدد .

وذلك انا نقول : « نائم » للذي ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحسّ بواحد من الحواس الخمسة .

فإذن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإنا إذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام .

فإذن النوم بتكميل الرسم هو ترك الحيّ الثابت على طباعه في الصحة استعمال الحواس بالطبع .

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤ يا ، إذْ كان معلوماً قوي النفس وكان منها قوة تسمى المصوّرة ، أعني القوة التي توجدنا صور الأشياء الشخصية ، بلا طين ، أعني مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهي التي يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنطاسيا ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصّورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولةً في طينتها ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها .

وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حال النوم واليقظة ، إلاّ أنها في النوم أظهر فعلاً وأقوى منها في اليقظة .

فقد نجد المستيقظ الذي نفسه مستعملة بعض حواسها تتمثل له صور الأشياء التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا انتابه [من] الشغل بفكره عن الحس ما يعدمه

استعمال البصروالسمع ؛ فإنا كثيراً ما نرى المفكر ينادي ، فلا يجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيء ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أو لا ؛ فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض له في باقي الحواس عن أكثرها .

وهذا في عامة الناس موجود . فأما الخواص في البراعة في الذهن والعقل وقوِ التمييز ، فإن قوة أنفسهم البارعة توجدهم صور الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحس .

فإذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بتةً ، فقد تناهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوته المصّورة هي أقوى ما يكون على إظهار لعالمها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معاني أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردةً ، لا فصل بينهما بتةً ؛ بل مع فكره في كل ما فكر فيه تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى وأبين وأزكى من المحسوسة ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بآلة ثانية تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصّورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض لها قوة أو ضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكر ولا فساد ، وإن كانت في الحي مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل . وهذه القوة المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعني [في] الدماغ ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية ؛ فأما الحس فموضوع له آلات ثوانٍ ، كالعين والسماخ والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحنك واللهوات وجميع العصب إلا يسير ؛ فأما الدماغ ، وإن

كان إذا دخل عليه فساد ، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً ، أعني [من جهة] الآلة الأولى و[من جهة الآلات] الثواني ؛ وقد سلم أكثر ذلك في الأولى ، وتعرض له الأعراض في الثواني ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بتّةً ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها أبداً ووجوداتها مجردة متقنة ؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافاً دائماً ، فلذلك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها التي يجدها الحس مع طينة ، أتقن وأبين .

وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة ـ فإنه ليس كلّ طينة تقبل كلّ صورة ؛ فإنا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]وحصى كدراً ، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين ؛ فإن ألطفها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدّها تأديةً لأسرار الصورة .

كذلك المحسوسات متّبعة حوامل محسوساتها ، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة ؛ فأما القوة المصورة فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها ، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة ؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن ؛ وأيضاً فإنها تجد ما لا تجد الحواس

بتة ؛ فإنها تقدر أن تركب الصور ، فأمّا الحس فلا يركب الصورة ، لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها ؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا إنساناً له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً في طينة من المحسوسة بتةً التي له أن يجد الصور بها ؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه أن يوهم الإنسان طائراً أو ذا ريش ، [وإن لم يكن ذا ريش] ، والسبع ناطقاً .

وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأي فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس بتةً .

فقد تبين [لنا] إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأمّا من الأثر نفسه فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذي صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر .

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ [ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالّة على أشياء ، قبل كونها] ؟ ولماذا نرى أشياء ترينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلاً ، ولا نرى أضدادها بتةً ، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [بها] بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع] الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المبرّز] أرسطو طاليس في الأقاويل النفسية ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون، إذ كانت الأشياء المعلومة جميعاً إما محسوسة وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [أعني] أنها تجد المحسوسات في ذاتها ، ويقول عاقلة ، [أعني] أنها تجد المعقولات في ذاتها .

وليس المحسوس في النفس شيئاً آخر غير الحاس ؛ فإنه ليس ثمّ غير وغير ، إنما هي ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاسّ منها في حال حسيّته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع فيها هو المحسوس بعينه ، أعني صورة المحسوس ؛ فليس الصورة فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلاً ، إذْ كان معنى قولنا : « محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواجدة المحسوس التي هي مشتركة للحيوان أجمع [هي الواجدة] صور أشخاص الأشياء ، أعني الصور الشخصية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواجدة المعقول ، التي هي موجودة للإنسان ، هي الواجدة أنواع الأشياء وتمييزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً في النفس ، فليس الحاس في

النفس غير المحسوس ؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفس المعقول ؛ فإذن العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين للنفس ؛ فأمّا قبل أن يوجدا ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص ، أعني الأنواع والأجناس ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات ، فهي إذا كانت للحاسّ العاقل ، أي موجودة لنفسه ، فهي جميعاً في نفسه ؛ فلذلك قال أفلاطن إن النفس مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذن النفس علّامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمّهما .

فإذن قد يقرب أن يتبينّ ما العلة في اختلاف أحوال الرؤ يا في تقدمة معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علّامة يقظانة حيّة ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبي بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحي متهيئاً لكمال القبول بالنقاء من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قويةً على إظهار آثارها في آلة ذلك الحي ، أدّت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله في التهيؤ كذلك يكون كثرة ما يؤ دّي الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعني [في] أشخاص ذوي الأنفس التامة ، أعني الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هي العلة في الرؤ يا التي تقدّم الإنباء بالشيء عينه قبل كونه .

فأما الرامزة فإنها إذا كانت الآلة أقلّ تهيّؤ اً لقبول إنباء النفس الحي

بها ، بالأشياء ؛ فإنها حينئذٍ [تحتال أو تتلطّف] لاتخاذ الحي ما أرادت اتخاذه إياه بالرمز : مثلاً أقول كأنها أرادت أن تريه سفراً ، فأرته ذاته طائرة من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنقلة ، وذلك إذا لم تقو الآلة على أن تقبل أسباب الفكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين يوجد منهم من يفكر في الشيء قبل كونه ، فيستعمل الفكر الصحيحة بالمقدمات الصادقة [المؤدية] لمثل ذلك الشيء المولِّدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل] ما فكّر فيه ، فينبيء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخريج مثل تلك الفكر ، فيصير اعتقادهم ظنوناً ـ والظن ذو طرفين متناقضين ، أعني هو كذا ، وليس هو كذا ، فإن اتفق وقوع الظن على حقيقة الشيء كان صادقاً ، وإن اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظناً كاذباً ـ وكذلك يعرض في الرؤ يا ، إذا قصرت عن نظم الفكر من المقدمات الصادقة ، فتصير فكرتها ظنّة ؛ فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلاً ، أعني ما يُرمز به ؛ وما وقع على نقيض الحقيقة كان ما يدل على ضدّ ما يرى الحيّ من الرؤ يا .

فبهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز ، وهو من التمثيل في المستيقظ ، كما ذكرنا ؛ [فـ] الحزر ، أعني الظن ذا الطرفين ، [هو] الذي يصدق تارة ويكذب تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل الظانّ ظنّاً قوياً الواقع بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهناً ، فإنه لا يقع بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة في الظن فكالضعيفة الظن في اليقظة ، فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل

تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز الذي هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالضد ، فإن الظانّ أبداً ظناً ضعيفاً هو المخطىء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤ يا التي تُرى رائيها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدّته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثر ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط المفكر في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤ لف اللفظ فضلاً عما لطف من الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيري السقط في اللفظ ، كالمحكى عن حمزة بن نصر وذويه ؛ وهذه الرؤ يا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤ يا مشاركة للرؤ يا المنبئة ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المنيمة للحيّ فهي برد الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتلّ استرخى عن حال اعتداله وتهيّئه للحركة الحسية ، إذْ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينّا في الأقاويل المشاكلةلذلك ، أعني في القول على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث النوم وما يُرى [في] النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غؤور الحرارة في

باطن بدن الحي ويرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بغؤور الحرارة في باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حركاتنا ،فبرد ظاهر أبداننا ، وبطنت الحرارة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا استعمالها ، وانطبق ما كان منها استعماله بالفتح ؛ وإن كان الحي على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت الطبيعة له ما يريحه من الحس ، كالذي يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتخفيه تحت الأجفان العليا ؛ وإن كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في الهرر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيّئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلّص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أردنا استدعاء النوم سكنّا أبداننا من الحركة ، وأطبقنا أبصارنا ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ، لأن يبطل استعمال الحواس ، فيكون النوم الذي حددنا في أول كتابنا هذا .

ومن الدليل أيضاً على ذلك أنا إذا أبطنّا الفكر إبطانا شديداً ، وأكببنا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤ نا لذلك ، فبرد ظاهر أبداننا ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسّنا ، وثقل علينا الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع ما بطن من الحرارة من البخار الرطب البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضاً ما يعرض لنا في عقب التعب الشديد ، ما لم يكن في أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة ؛ فإنا يحتاج إلى

تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فإذا سكّناها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة الرطبة ؛ وقد تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس من سياستها للأبدان ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفريغ الآلة الهاضمة للهضم وإفادة البدن من الغذاء خلفاً من كل ما سال وتحلّل منه بالتعب ، مع تفريغها أيضاً الحرارة لطبخ ما في باطن البدن ببطونها في باطنه ؛ وهذه هي العلة التمامية لكون النوم .

فإن بارىء الكل ، جلّ ثناؤه ، صيّر للحيوان زماناً للراحة وعمل الآلات والقوى التي للغذاء النامي لجسم الحيّ ، إذْ هو متحلّل سيّال ؛ فإنه لا يكمل ما يملأ ويُربي جسم الحي ، مع مايسيل منه دائماً ، إلا ما يشبه الدعة والهدوء والنوم ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة نومية تُفرّغ الطبيعة للهضم بكمال ، وتمنعها الانقسام في قوتها ، للحس والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحي وينفد من قواه ؛ ومن الدليل على ذلك أن الذين تبرد قواهم لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يؤمرون بالنوم لتقوى طبائعهم على الزيادة في الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص والتعب والأدوية كلّه أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدّة اليبس وغؤور الأصداغ والعينين ويبس جلدة الوجه على العظم وتقلّص الشفتين وجمود الريق ،

كالذي يعرض لمن استفرغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التي فناها سبب الموت ، لقلة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذْ قوتها مقسومة للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهره ، وإن كثر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية الموافقة في إعانة النوم على الهضم ، عظم بدنه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذْ قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية الأبدان وتقويتها ، أعني إخلاف ما نفد منها .

فهذا فيما سألت كافٍ بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مهمّات الأمور ! والحمدلله ، وليّ الحمد ومستحقّه ، حمداً كفاء نعمه على جميع خلقه .

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

في العقل

فهّمك الله النافعات ، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات ! فهمت الذي سألت من رسم قولٍ في العقل ، موجزٍ خبري ، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحمدهم أرسطالس ومعلمه فلاطن الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن في ذلك قول تلميذه أرسطالس ؛ فلنقل في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : إن رأى أرسططاليس في العقل أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً ؛ والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع العقل الذي نسميه الثاني . وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحي وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية ؛ وهي الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى ، وهي الواقعة تحت العقل ، وهي نوعية الأشياء وما فوقها ؛ فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها النفس فهي في

النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها في النفس بالقوة ؛ فإذا باشرتها النفس صارت في النفس بالفعل ؛ وليس تصير في النفس كالشيء في الوعاء ولا كالمثال في الجرم ، لأن النفس ليست بجسم ولا متجزئة ؛ فهي في النفس والنفس شيء واحد ، لا غير ولا غيريّة لغيرية المحمولات .

وكذلك أيضاً القوة الحاسّة ليست هي شيئاً غير النفس ؛ ولا هي في النفس كالعضو في الجسم ، بل هي النفس ، وهي الحاس .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس لغير أو غيرية ؛ فإذن المحسوس في النفس هو الحاسّ .

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فإذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل العقل ، فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسياً ، [و] المحدث بالنفس ، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسياً هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان

بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً ؛ فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل ؛ فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغاير ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شيءأحد من جهة النفس ، فأما العقل الذي بالفعل أبداً المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس هو ومعقوله شيئاً أحداً ؛ [فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد] ؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد ؛ وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً .

فإذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني ؛ وإما ثان ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ؛ والثالث هو الذي بالفعل للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعملته ، وأظهرته لوجود غيرها منها ، كالكتابة في الكاتب ؛ فهي له معدّة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قُنية للنفس ، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها [أن] تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيته أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [الحكماء الأولين] في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدّداً قدر هذا القول فيه ، إذْ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف ، فكن به سعيداً .

رسالة الكندي

في كمية كتب أرسطوطاليس

ما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة .

حاطك الله بصنعه ، ووفقك لدرك الحق واستعملك لما يوجبه الحقّ !

سألت ـ أسعدك الله بمطلوباتك ، فصيّرها فيما يقرّب منه ، ويباعد عن الجهل [به] ويُسكب إنارة الحق ! ـ أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس اليوناني الذي تفلسف فيها ، على عدّتها ومراتبها ، التي لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وتثبيتها ، عنها ، وأغراضه فيها بالقول المجمل الوجيز .

ولعمري أن فيما سألت من ذلك لعظيماً من المعينات على درك الفلسفة ، لما في تبين ذلك من الزيادة في تعشيق الفلسفة لذوي الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة مخايل مساقط الحق وانتجاع المحيي من الفعل ، لما في كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قدمنا ذكرها ، وحبّها دركه باستطرافها وما يمد لها تبيين ذلك من الصبر على الدؤوب في قطع مسافاتها واستضلاع تحمل ثقيل الموت فيما أقول على بلوغ المطلوب منها الذي لا يقاس إلا

بقطعها ، وسيما إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قنيتها ، وعون على تناول ما يليه من مقصودها ، وتسهيل لما بقي من مستوعراته ، ومذلق للحركة التي هي غرضه .

فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك وبعض ما هو زائد في تحديد بصر عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا لغيرها ـ فإن كلّ مراد إنما يراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته ـ وبقدر ما هو كافٍ في مسألتك ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، وهو حسبنا في جميع أمورنا .

فكتب أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استطراقها على الولاء ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفاً ، بعد علم الرياضات هي أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات .

وأما النوع الثاني فالطبيعيات .

وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنياً عن الطبيعة ، قائماً بذاته غير محتاج إلى الأجسام ـ فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة .

وأما النوع الرابع ففيما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة .

فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منها المسمى قاطوغورياس ، وهو على المقولات ،

أعني الحامل والمحمول ؛ والحامل هو ما سُمي جوهراً ، والمحمول هو ما سُمي عرضاً محمولاً في الجوهر غير معطٍ له اسمه ولا حدّه .

إذْ المحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطي الحامل له اسمه وحدّه ، كالحيّ المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حياً ويحدّ بحد الحي الذي هو جوهر حساس متحرك لغير شيء خارج عنه .

وكذلك الكيفية المقولة على البياض ؛ فإن الكيفية هي التي يلحقها ويقال عليها : هذا البياض شبيه لهذا البياض ، وهذا البياض ليس بشبيه لهذا البياض ؛ وهذا الشكل شبيه بهذا الشكل ، وهذا الشكل ليس بشبيه لهذا الشكل ؛ فقد أعطت الكيفية المقولة على أنواع الكيفية أنواعها التي هي مقولة عليها ، اسمها وحدّها .

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعني الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعني اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعني الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعطِ البياض حدّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذْ أبيض مشتق من بياض .

والمقولات المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو] الجوهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ،

ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أي نصبة الشيء .

وأما الثاني من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس ، ومعناه : على التفسير ، يعني تفسير ما يقال في المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعني من حامل ومحمول .

وأما الثالث من المنطقيات فالمسمى أنولوطيفي [الأولى] ومعناه : العكس من الرأس .

وأما الرابع من المنطقيات فالمسمى أنالوطيقى الثانية ، وهي المخصوص باسم أفوذقطيقا ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا ، ومعناه : المواضع ، يعني مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا ، ومعناه : المنسوب في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي المتحكم .

وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغي .

وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بوييطيقيا ، ومعناه الشعرى .

فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التي باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعي ، الثاني كتاب السماء ، الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب

أحداث الجوّ والأرض ، وهو الموسوم بالعلوي وبالقول على النهايات أي التي تتلاطم ؛ والخامس كتابه المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التي لا تحتاج إلى الأجسام في قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الأجسام ، فهي أربعة : الأول منها كتابه المسمى : كتاب النفس ، والثاني منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى : كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فكتاب واحد ، وهو كتابه الموسوم بما بعد الطبيعيات .

وبعد هذه جميعاً فإنه وضع كتباً ، هي ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فأنها إنما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بتّة ؛ هي ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها ، وهي كتبه في الأخلاق ، أعني أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحد بها ، التي هي غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه ومكسبته صلاح الحال في دار منقلبه التي لا عوض منها ولا عديل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس ، وهو

المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمعاني كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه .

وله غير هذه الثلاث المقالات كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية ورسائل في أشياء شتى جزئية أيضاً .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعني التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، ثم استعمل هذه دهره لم يستتّم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه فيها مُكسبه شيئاً إلا الرواية ، إن كان حافظاً ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله فليس بموجود ، إن عدم علم الرياضات ، ألبتة .

والرياضات التي أعني [هي] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذي عو علم هيئة الكل وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض في ذلك من نوعه .

كتاب الجواهر الخمسة

قال الحكيم أرسطو طاليس في أول الجدل : إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع [أو ينطوي] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء .

ولذلك كان أول ما ينبغي أن نقسّم الفلسفة من حيث كونها ذلك العلم ، وأن ننظر تحت أي قسم منها ينطوي الشيء .

فالفلسفة تنقسم إلى علم وعمل ، [أعني إلى نظرية وعملية] ؛ وذلك أيضاً لأن النفس تنقسم إلى قسمين هما : الفكر أو العقل والحسّ ، كما بيّنا في كتاب المقولات .

فإذا كانت الفلسفة ليست سوى نظم النفس ، فإنه يحسن لها أن تنقسم إلى قسمين ، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر [أو عقل] وحسّ ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي .

والجزء العقلي من النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة ؛ وذلك لأن من الأشياء ما لا يفارق الهيولى ، [أعني أنها ليست سوى الهيولى] ؛ ومنها أخرى قائمة بالهيولى ، [أعني التي هي موجودة بالتي هي من الهيولى] ،

وتكون مفارقة وغير متصلة ، [أعني بالهيولى] ؛ ومنها أخرى لا اتصال لها بالهيولى بتّة .

لكن الأشياء التي لا تفارق الهيولى بتّة هي الجوهريات أو الجسمانيات؛والأشياء التي لا اتصال لها بالهيولى بتّة هي الإلٓهية ، مثل الأمور الربانية ؛ والأشياء التي ليست متصلة بالهيولى ، هي كالنفس [أو تلك الأشياء التي لا اتصال لها بالهيولى] . وهي نفسها ليست مركبة إلا من المصنوعات ، التي هي موجودة من الجوهريات إلى [الأشياء] الإلهية ؛ لأن الله تعالى قد قدّرها [أو رتّبها] ووضعها بين الكثيف [أو الغليظ] الذي ليس فيه [شيء] لطيف بتّة وبين اللطيف الذي ليس فيه [شيء] كثيف بتّة ، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجّة من علم الجواهر إلى علم [الأشياء] الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عُلم اللطيف من [اعتبار] الكثيف [أو الغليظ] .

والعمل أيضاً [أي العملي] منقسم . ولكن نقول هنا إن الأفضل في بحثنا هذا هو [أن يكون كلامنا] بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها . ولذلك وجب علينا أن ننظر في هذين القسمين اللذين إليهما تنقسم الفلسفة ، وبذلك نجد بحثنا هذا .

القول في الهيولى

وذلك بأن نقول إن الهيولى هي ما يقبل ولا يقبل ، والهيولى هي ما يُمسك ولا يمسك . والهيولى إذا ارتفعت ارتفع ما هو غير لها ، أما إذا ارتفع ما هو غير لها ، فهي نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كلّ شيء ، وهي ما يقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حدّ بتّة .

القول في الصورة

أما الصورة فهي اسم مشترك بين أشياء كثيرة . فلا بد لكل من يريد أن يبين شيئاً ، إن كان اسم ذلك الشيء مشتركاً ، أن يقسّم هذا الاشتراك ، ويميّز جزءه الذي يريد بيانه .

وذلك بأن نقول إن الصورة تنقسم قسمين : أحدهما [الصورة] التي تقع تحت الحس والآخر [الصورة] التي تقع تحت الجنس ، التي بها يصير الشيء جنساً ، وتُقال على أشياء كثيرة بالعدد . لكن الأخرى هي التي بها يتميز الشيء بالبصر من بقية الأشياء ، من حيث الجوهر والكيف والكم وبقية الأجناس العشرة ، وهي تقوّم كلّ شيء .

والصورة التي تحت الجنس ليست من هذه المبادىء

البسيطة ، ولذلك لا ينبغي أن نذكرها في كتابنا هذا ، لأن كتابنا هذا عن الجواهر البسيطة التي توجد في كل جسم .

أما الصورة التي بها يتميز الشيء بالبصر عن بقية الأشياء ، وكذلك المبادىء البسيطة ، فيجب أن نبيّنها ونقول ما هي . وإذا كان بيانها والكلام عنها [أعني الصورة] يُعلم في هيولى ، وجب أولاً أن نذكر ذلك القول .

وذلك بأن نقول إنه توجد في الهيولى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولى ، وتلك القوة هي الصورة . وفي هذا دليل على أن الصورة موجودة بالقوة ؛ فمثلاً من الحرارة واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، وإذن فالهيولى في الحرارة واليبوسة البسيطتين ؛ أما الصورة فهي النار ، ولكن القوة هي تلك التي ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهيولى ناراً .

فيجب علينا الآن أن نعرّف الصورة . فأقول إذن إنها هي الفصل الذي به ينفصل شيء عن الأشيـاء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علم ذلك . فهذا هو التعريف الذي به تنفصل الصورة عن الأشياء الأخرى .

القول في الحركة

أما الحركة فهي تنقسم إلى ستة أنواع : أولها الكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الرّبوّ ، وخامسها

الاضمحلال ، وسادسها النقلة من مكان إلى مكان .

فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجوهر ، كما يكون الإنسان من الحرارة والبرودة ؛ وكذلك الفساد لا يكون إلا في الجوهر ، كما إذا صار الإنسان أرضاً .

أما الربو والاضمحلال فلا يكونان إلا في الكمّ ، كالزيادة التي تكون في جزء من الأجسام ، وذلك أنك إذا رأيت جسماً طوله عشرة أذرع ، ثم صار تسعة ، سميت تلك الحركة اضمحلالاً ، وإذا رأيت ذلك الجسم صار أحد عشر ذراعاً ، سميت تلك الحركة ربواً ؛ لأنه إذا كانت الحركة في العدد أو في الزمان أو في بقية الأشياء التي تدخل تحت الكم ، فإنه إذا كان ذلك أكبر ، فإنك تسمى تلك الحركة ربواً ، وإذا كان أصغر فإنك تسمى تلك الحركة اضمحلالاً ؛ وهذا في الحقيقة ليس إلا الكم الذي يوجد في الجوهر الذي يصغر ويكبر ، لأن الشيئين اللذين طول أحدهما ذراع واحد وطول الآخر أربعة أذرع ، هما جوهر .

فأما الاستحالة فلا تكون إلا في الكيف الذي يكون في الجوهر ، كما إذا تغير الشيء الأبيض إلى أسود ، وكما إذا صار البارد حاراً بالتغير ، وكما إذا صار الحلو مرّاً .

أما حركة النقلة فتنقسم إلى قسمين : فهي إما أن تكون دائرية ، وإما أن تكون مستقيمة . والحركة الدائرية تنقسم قسمين ، لأنها إمّا ألاّ تغير مكان موضع [المتحرك] ، بل أجزاؤه تغير مكانها على الولاء ، وتكون متحركة على نقطة

وسطى ، هي المركز ، من غير أن يترك [المتحرك] مكان موضعه ، مثل حركة الفلك في الأشياء الطبيعية ، ومثل حركة الطاحون وما يدور في الأشياء العرضية ، ومثل حركة الرماة والمهرة في الصنائع ؛ وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العربة ، وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من [الحركة] المستقيمة و[الحركة] ، الدائرية .

والحركة المستقيمة أيضاً تنقسم إلى قسمين ، لأنها إما أن تكون إلى الوسط مثل حركة الماء والأرض ، وإما من الوسط مثل حركة الهواء والنار .

وأما أقسام الحركة المستقيمة فهي ستة ، أعني اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت .

وكل هذه الحركات متغيرة ومستحيلة في الكيف .

القول في المكان

أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه :

فقال بعضهم انه لا يوجد مكان بتّةً ،

وقال بعضهم انه جسم ، كما قال افلاطون ،

وقال بعضهم انه موجود ، لكنه ليس جسماً .

أما ارسطوطاليس فقال انه موجود وبيِّنٌ .

وإيضاح ذلك أن نقول انه يوجد مكان وأي شيء هو .

ونحن نبتديء هنا إيضاحه بالكشف عن المكان.

فنقول انه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك ، فلا بد أن يكون ذلك في شيء أكبر من الجسم ويحوى الجسم ، ونحن نسمي ما يحوي الجسم مكاناً ، وذلك لأنك ترى الهواء حيث يوجد خلاء تارة وترى الماء حيث كان الهواء تارة أخرى ، وذلك لأنه إذا دخل الماء خرج الهواء ؛ ولكن المكان مع هذا يوجد [أو يبقى] ولا يفسد بفساد أي واحد منهما .

فقد ظهر اذن أن المكان الموجود بيِّن ، فيجب ان نعلم ما هو ، بعد اذ قد علمنا وجوده وأن نبطل كلام المخالفين لنا القائلين ان المكان جسم .

لذلك نقول إنه ، إن كان المكان جسماً ، فالجسم اذن يقبل الجسم ، والجسم يَقبل ويُقبل ، وهكذا أبداً بلا نهاية ، وهذا ما لا خلاف قط في أنه باطل . فقد تبين اذن أن قول القائلين بأن المكان جسم ، وهو رأي مخالفينا ، باطل .

وإذا كان ذلك كذلك فالمكان ليس جسماً ، بل هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان .

وأيضاح هذا القول هو انك تعلم أنه إذا كان في الهيولى البسيطة طول وعرض وعمق ، فانها تسمى جسماً ، وإذا اعتبرت الهيولى ذات طول وعرض بدون عمق فإنها تسمى سطحاً ، وإذا اعتبرت الهيولى ذات طول بدون عرض ولا عمق فانها تسمى خطاً .

أما المكان فهو ليس من الهيولى التي لها طول وعرض

وعمق ، بل من الهيولى التي لها طول وعرض بدون عمق .
فهذه هي المائية التي بها ان يتميز المكان من بقية الأشياء التي ليست مكاناً .

القول في الزمان

واختلف الفلاسفة أيضاً في الزمان : فبعضهم قالوا انه الحركة ذاتها ؛ وبعضهم قالوا انه ليس هو الحركة .

فلا بد لنا من أن نميز صواب هذين القولين من خطئهما .

وذلك بأن نقول ان الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص [ذلك] الشيء المتحرك ، وان تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع إلا في ذلك .

أما الزمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد ، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء . فقد اتضح اذن ان الزمان ليس هو الحركة ، وانه قد كذب الذين قالوا ان الزمان هو الحركة ذاتها .

وأيضاً [قد اتضح] ان السرعة والبطء الكائنين في الحركة لا يُعلمان إلا بالزمان ، وذلك لأننا نسمي البطء [أو البطيء] ما يتحرك في زمان طويل ، والسريع [أو السرعة] ما يتحرك في زمان قصير .

أما مائية الزمان فلا تعلم إلا من هذا الوجه الذي أحكيه :

وذلك بأن يقال إن الآن يصل الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل ، ولكن الآن الموجود بينهما لابقاء له ، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا فيه .

فهذا الآن ليس زماناً ، ولكن إذا اعتُبر في العقل من آن إلى آن ، .فاننا نضع ان فيما بينهما يوجد زمان .

وإذن ففي هذا دليل على ان الزمان ليس في شيء سوى الـ « قَبل » والـ « بَعد » ، فهو اذن ليس سوى العدد .

واذن فالزمان هو عددٌ عادٌ للحركة .

ولكن ما يُعدُّ عند اهل اللغة نوعان :

أحدهما المعدود المنفصل ، والآخر المعدود المتصل .

لكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل .

فهذا هو حد الزمان الذي به يسمى متصلا ، وهو :

الآن المُتوهّم الذي [يصل أو] يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل .

فهرس

منشورات عويدات ١٩٨٥/٨٦٤